بسم الله الرحمن الرحيم

موقف الإمام تقي الدين احمد بن عبد الحليم ابن تيميّة
(ت728 هـ / 1327 م)
من قضية قدم العالم

The Position Of Imam Taqi al-Din Ahmad Abd al-Halim Ibn Taymiyya (d.728/1327) On The Matter of The Eternity of Creation

إعداد

قدم بإعداد الطالب

فراس علي السيد الشياب

بإشراف

(الدكتور شريف الخطيب)

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د: فاضل عبد الواحد

د: محمد الملكاوي

د: يوسف الجيلي

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في كلية الدراسات الفقهية والقانونية في جامعة آل البيت.

نوقشت وأوصي بإجازتها بتاريخ : 1998 م

الإهداء :-

إلى روح والدي الذي تمنى رؤية نجاحي في الثانوية العامة إلا أن المنية عاجلته يرحمه الله ، والى والدتي واخوتي وأخواتي وزوجتي وبناتي والى كل محبيّ ومحبي العلم الشرعي .

شكر وتقدير :-

أتوجه بالشكر أولاً وأخيراً لله الذي أمـدني بـالعون والقـوة على إتمـام هـذا البحث ، ومن ثم إلى أسـتاذي الفاضل د. شـريف الخطيب الـذي ما قصر – رعـــاه الله وحفظه – من إحـــاطتي بالنصح والتوجيه ، وثم إلى الأســـاتذة المناقشين الذين شرّفوا هذه الرسـالة بملاحظـاتهم القيمة . الـتي زادت من قيمة هذه الرسالة المتواضعة .

كما أتوجه بالشـكر إلى كل من عـاونني في إخـراج هـذا البحث إلى حـيز الوجود .

قائمة المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص الرسالة

(موقف الإمام ابن تيميّة من قضية قدم العالم)

إذا ما أردنا ان نجمل الأفكـار الـواردة في هـذا البحث، فإننا نسـتطيع القول : بان الناس قد اختلفوا في العالم إلى فريقين :

الأول : ينكرون الخالق ويقولون: ان العـالم يسـتمد وجـوده من ذاته وهؤلاء هم الدهريون.

والثاني : ان هذا العالم مخلوق لخالق ، وانه محتاج إليه ، ولا يتصـور وجوده دون وجود الباري تعالى، وهو قول علمـاء الإسـلام من المتكلمين والسلف وقول الفلاسفة من المسلمين كابن سينا والفارابي.

إلا انهم اختلفوا في صفة احتياج العـالم للـه. فالفلاسـفة وبالـذات ابن سـينا والفـارابي يـرون: ان علة احتيـاج العـالم لله هي الإمكـان وليس الحـدوث ، والإمكـان معنـاه انه محتـاج لخـالق ، ولكن ذلك لا ينفي كونه واجبا في الوجود، فهو ممكن من جهة حاجته لله ، وهو واجب بغـيره من حيث قدمه زمانـا، فالله متقـدم على العـالم رتبة لا زمانـا، وهو كتقـدم الشـمس على نورهـا، وان لهـذا العـالم مـادة خلقه الله منهـا، وهي ما يسمونه بالهيولى، وهذا القول هو مدار بحثنا في هذه الرسالة .

وأما الفريق الثـاني وهم جمهـور المسـلمين من المتكلمين والسـلف قالوا: ان حاجة العالم لله هي الحدوث، وان الله أبـدع العـالم بعد ان لم يكن، من غير ان يكون مسبوقا بمادة أو مدة. وقد انقسموا إلى فـريقين :-

الأول : وهم المتكلمون قالوا : ان الله كان ولم يكن شـيء معه ، ولا شيء غيره، ثم خلق الخلق. وحـتى لا يقولـوا بـدوام التـأثير أو الفاعلية ، افترضوا فترة بين كون الله وحـده أزلاً، وبين خلقه الخلق ، فـأوجبوا تلك الفترة ، خروجا من إلزام الفلاسفة إياهم، إذا قـالوا بـدوام التـأثير – أي إمكــان صــدور الحــوادث عن الله في أي وقت شــاء، حــتى قبل ذلك الموجود الأول من حيث الزم الفلاسـفة أنفسـهم من دوام التـأثير قـدم العـالم، أي انه لا بداية لهـذا العـالم وبالتـالي قدمـه، فما ان يقـدر العقل وقتاً إلا وقدر وقتاً أخر قبلة .

وأعترض الفلاسفة على حجة المتكلمين بحجتين هما :-

1- الترجيح بلا مرجح. 2. منع التسلسل.

الثــاني : وهو رأي ابن تيميّة وأهل الحــديث: حيث يجــيزون صــدور الحوادث بغير بداية إلا ان الإمام ابن تيميّة لاَ يلـزَم لازم الفلاسـفة بقـدم العالم .

فابن تيميّة يجيز صـدور حـوادث لا أول لهـا، بحيث ان العقل لا يتصـور وقتاً إلا وتصور وقتـاً قبلة يتعلق بقـدرة الله تعـالى ومشـيئته ، ولا يقـول بوجود مخلوق أول لا يجوز ان يكون قبله خلق كما يقول المتكلمون .

والمسألة في حقيقتها فـرع عن مسـألة الصـفات، وبالـذات في صـفة الإرادة . فمن أجاز تأخر المـراد عن الإرادة، قـال بقـول المتكلمين. ومن لم يجز تأخر المراد – العالم – عن الإرادة قال بقول ابن تيميّة .

وابن تيميّة في ذلك يقـترب من قــول الفلاســفة من حيث إثباته دوام الفاعلية، إلا ان الفلاسفة يوجبون صدور المعلـول عن العلـة. بينما يجعل ابن تيميّة ذلك من أحكـام الممكن وليس الوجـوب كما قـال الفلاسـفة. وأيضا ليس الامتناع كما قـال المتكلمـون حيث تصـوروا أن الله لا يفعل

شيئا ثم فعل. واعترض ابن تيميّة على المتكلمين انه: إذا توفرت القـدرة وحصلت الإرادة فلا يجوز تأخر مرادها ومفعولها عنها . وإذا تأخر فان هذا يستلزم العجز، والله منزه عنه . وبالتالي يجوز صدور حــوادث لا أول لها الذي منعه المتكلمون . ويقول ابن تيميّـة: لـو أن المتكلمين أجـازوا ذلك لما اعترض عليهم الفلاسفة ولما كان لاعتراضهم وجه، وهذا الاعتراض – أي للفلاسفة – لا يرد على فهم ابن تيميّة .

وقد يقـول قائـل: ألا يلـزم من القـول بإمكـان دوام الفاعلية إمكـان القـول بقـدم العـالم؟ في ذلك يجيب ابن تيميّـة، حيث يفـرق بين حكم النـوع، وحكم أفـراده . وحـتى نفهم الفـرق بينهما لا بد ان نفهم الخلاف الدائر عند من تكلم في صـفات الأفعـال لله تعـالى. حيث اختلف القـوم على رأيين :-

1- القول بـان الفعل هو المفعـول ، وعلى هـذا الكلام يجـوز أن يقال: أن العـالم قـديم باعتبـار أن الفعل هو المفعـول هـذا إذا سلمنا دوام الفاعلية .

2- ان الفعل غير المفعول ، حيث إن الفعل قديم أو بمعنى آخر صـــفة الله الفعلية قديمة بقـــدم اللـــه، لأنها أزلية بأزلية الله تعالى، وأما آثارها فهي حادثة. فما أن يقدر العقل زمانا تتعلق فيه الآثار بالصفة الفعلية إلا واستطاع أن يقدر قبلها وقتاً يصلح للتعلق .

وبالتالي فـان من قـال بـان الفعل هو عين المفعـول نفى صـفات الله الفعلية ، لان المفعول حادث، وبالتالي لا يجوز ان تقـوم الحـوادث بـذات الله ، لان ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وبالتالي منعوا اتصاف الله بصفاته الفعلية .

ومن قال إن الفعل غير المفعول قـال: ان صـفة الفعل قديمة وآثارها المتعلقة بها حادثـة. وعـبر ابن تيميّة عن صـفة الفعل بـالنوع . وبالتـالي نفهم مذهب ابن تيميّة في قدم النوع وحدوث أفراده.

وقد عالج ابن تيميّة المسألة من حيث خلافه مع المتكلمين والفلاسفة ، فهو يقـول بحـدوث العـالم، إلا انه يعـترض على المنهج الـذي سـلكه المتكلمون في إثبات ذلك ، حيث اعتقد الفلاسفة من حجة المتكلمين انه الـرأي الـذي لا اختلاف عليـه، فاعترضـوا عليهم بـالترجيح دون مـرجح وبطلان التسلسل، واخترعوا بدعة قدم العالم الزماني .

وأعـترض أيضا على الفلاسـفة: بأنه لا يسـلم بصـحة لزوميـات حجتهم في قدم العالم بل انه على أصول مذهبهم يلـزم ان لا يحـدث شـيء في العالم؛ لان الحادث لا يصدر عن القديم، وبالتـالي قـدم كل الموجـودات، والحس والمشاهدة يشهدان بخلاف ذلك .

وقد أثيرت حول ابن تيميّة بعض الشبهات، وبالذات في مسـألتنا ، بأنه يقول بقدم النوع، وانه عين قول الفلاسفة، وقد بينت خطأهم في ذلك .

وكذلك ناقشت مسألة التكفير الذي ذهب إليه الإمام الغـزالي، ووافقه ابن تيميّة على ذلك. ووصلت إلى عدم التسليم بهذه النتيجة على أصـول الإمـــام الغـــزالي نفسه ، لان المســـألة ليست من المتـــواترات ، ولا القطعيات التي تحكم بتكفير مخالفها ، وان الفلاسفة في هـذه المسـألة بالذات متأولون لحجة العلة التامة من حيث يجب عدم تأخر المعلول عن العلة. وجل ما يحتج به هو حديث عمران بن الحصين . كان الله ولم يكن شـيء معه ، وأحـاديث آحـاد ونصـوص ظنية ، لا تـرتقي إلى التـواتر، ولا يكفر منكرها إذا كان متأولاً .

هذا وقد جاء البحث في بابين: فأما الباب الأول: فقد ترجمت فيه لابن تيميّة، فجاء في فصلين. وأما الباب الثاني: فقد جـاء في خمسة فصـول، عالجت في الفصل الأول بعض المصـطلحات كمـدخل للموضـوع، وبينت فيه آراء النـاس في صـدور العـالم وحجم المشـكلة. وأما الفصل الثـاني فقد بينت فيه رأي ابن تيميّة وعلاقة رأيه بالتسلسل في الآثـــــــار وفي مفهوم الأزل، وعلاقة المسـألة كلها بمسـألة الصـفات عنـده ، وبالـذات الصـــفات الفعلية لله عز وجـــلّ. وأما الفصل الثـــالث فناقشت فيه أدلة المتكلمين وموقف الإمـــام ابن تيميّة منهـــا. وأما الفصل الرابع فناقشت

فيه أدلة الفلاســــفة وموقف ابن تيميّة منها . وأما الفصل الخـــــامس فناقشت فيه دعـوى قـدم النـوع وحـديث عمـران بن الحصـين ومسـألة التكفير. ثم كانت الخاتمة وكان هذا البحث على ما ترون.

والله نســأل أن يوفقنا للســداد وأن يرزقنا الإخلاص وأن يبــارك في عملنا انه سميع مجيب.

مقدمة

تمهيد :-

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد :-

فان البحث في هذا الموضوع من الأهمية بمكان، بحيث انه يحرر مسألة خيض فيها في الماضي، وكان كتاب الإمام الغزالي فيها – تهافت الفلاسفة – فصلاً . أي انه رد الدعوى وهدمها، مع محاولات ابن رشد في كتابه -تهافت التهافت - لرد كلام الغزالي، لكنه لم يكن مقنعاً كالغزالي . وقد خرج الإمام الغزالي بتكفير القائلين بقدم العالم -أي مسألتنا -.

وقد خرجت في أيامنا دعاوى، تثبت للإمام ابن تيميّة القول بقدم العالم النوعي، وحاولوا الدخول بها لتكفيره .

فتكمن أهمية الرسالة في تحرير المسألة عند الإمام ابن تيميّة، من حيث ثبوتها عنده، ومن حيث مقصوده، ببحث علمي يستجمع شرائطه بعيداً عن الهوى، والعصبية لمذهب أو فكرة .

ويتسم البحث بأنه يعرض وجهة نظر المدرسة السلفية برأي أحد أئمتها وهو ابن تيميّة، بالإضافة إلى تحريرها عند أهل السنة، من الأشاعرة والماتريدية.

ونشير إلى ان عدم تقديم البحث سيبقى القضية في دعاوى غير محققة، تنبني عليها أحكام خطأ. فكان البحث ضرورة لسد الثغرة، ورفع الخَلّة، في بحث علمي متكامل .

مبررات اختيار الموضوع :

ألخص المبررات في خلو الساحة من بحث علمي يناقش القضــية من جميع جوانبهـــا، وخاصة انه ينبـــني عليها حكم بـــالتكفير. وفي الفـــترة الماضـية أطلت الدراسة في الموضـوع، في كتب الفلاسـفة والمتكلمين وكتب ابن تيميّة فوجدت ان من الضـرورة إيجـاد بحث يسـتجمع شـرائط البحث العلمي .

وإنني أطمع ان أجد جديدا، من ناحية تحقيق المسألة عند الإمام ثبوتاً ومقصوداً، وخاصة ان البعض حاكم ابن تيميّة إلى فهمه الخاص، لا ذات كلام ابن تيميّة نفسه، فأعتبر القول بقدم العالم النوعي كالقول بقدم العالم .

أدبيات الدراسة :

1. الإمام أبو زهرة : كتاب "ابن تيميّة" حيث غطى الجانب الاجتماعي والشخصي والعلمي لكنه لم يتعرض للمسألة التي في بحثنا .

2. حسن السقاف : التنبيه والرد على من قال بقدم العالم والحد. حيث انه حمل قول الإمام بقدم العالم النوعي على انه عين قدم العالم. وهذا خطأ إذ انه أراد تحكيم فهمه فنقل الفهم لا النص فأخطأ في النقل وفي المقصود .

3. عبد الرحمن الشرقاوي : كتاب "ابن تيميّة الفقيه المعذب" حيث عرض لما عرض إليه الإمام أبو زهرة بأسلوب أدبي وتعرض للجوانب الاجتماعية والصفات الشخصية العلمية لكنه لم يوثق معلوماته ولم يتعرض لمسألتنا .

4. الإمام الغزالي : "تهافت الفلاسفة". حيث انه هدم قول الفلاسفة فكان همه إبطال المذهب، دون إثبات مذهبه، وحكم بتكفير القائلين بهذا القول من الفلاسفة. فلا بد من إثبات المذهب لأهل السنة بفريقهم ، ويمثل الإمام الغزالي المدرسة الأولى وهم المتكلمون من الأشاعرة والماتريدية، فلا بد من عرض لوجهة نظر المدرسة الأخرى – السلفية الحنبلية – ويمثلها الإمام ابن تيميّة.

ولا بد من مناقشة ضابط الإمام الغزالي في تكفير القائلين بقدم العالم، من خلال آرائه ومقابلتها مع غيره.

5. مراد شكري : " دفع الشبه الغوية عن الشيخ ابن تيميّة ". إذ عرض المسألة فيما يقرب من ثلاثين صفحة وافتقرت إلى التوثيق فيما يخص جهة إثبات الدعوى دون أن يذكر أسماءهم أو مكان ورود كلامهم .

والملاحظ ان الدعاوى القائمة كانت على أساس العصبية المذهبية. لذلك لابد من التعرف على مدى اثر هذه الأشياء في رسالتنا .ويجدر التنبيه إلى انه ليس هناك أية دراسة علمية – فيما أعلم – حول هذا الموضوع . بالتالي جاءت هذه الرسالة في جهد جمع المسألة، ثم تحديدها عند أحد الأئمة، ومقارنتها والخروج بخلاصات أظنها جديدة، من حيث إعادة النظر في لازم الغزالي وأهل السنة، ورؤية المرتكزات التي على أساسها كان التكفير، وخاصة ان الإمام الغزالي يقرر بان اللازم للمذهب ليس بمذهب .

إشكالية الموضوع أو مشكلة البحث :

يحاول البحث الإجابة على الاستفسارات والأسئلة التالية :

1. هل استطاع أهل السنة وبالذات الإمام الغزالي ان يفي بالغرض ويضع حداً للمشكلة؟ وهل اللازم في تكفير الفلاسفة لازم شرعي أم عقلي ؟ وما هو مدى اتفاق أهل السنة على هذا اللازم ؟ وما هو رد ابن رشد تعقيباً على الإمام الغزالي ؟ وهل كان رده بنفس مستوى الإمام الغزالي . وهل القول برد قدم العالم محل اتفاق بين الأديان ؟ وهل القول بقدم العالم محل اتفاق عند الفلاسفة جميعهم ؟

2. ما هي المؤثرات التي أحاطت في شخصية ابن تيميّة بحيث صقلت شخصيته الاجتماعية والعلمية والسياسية ؟ وما حجم التعصب المذهبي في عصر ابن تيميّة ؟ وما هو أثره الإيجابي والسلبي على فكر ابن تيميّة ؟ وما هو حجم ما نقله عنه غيره أو نسب إليه متأثراً بالعصبية المذهبية ؟ وهل كان لابن تيميّة دور في إثارة تلك العصبية نحوه ؟ثم ما

هي لوازم ترجمته ؟ من هم شيوخه ؟ ومن هم تلامذته ؟ وما هي أهم آثاره ؟ وما هي آثاره ومواقفه السياسية والاجتماعية ؟

3. ما هو موقفه من قضية قدم العالم ؟ كيف سلك في عرض القضية؟ وهل استعان بمنهج المتكلمين -مع علمنا المسبق من موقفه من علم الكلام والمنطق -؟ ثم هل مسألة ما نسب إليه من القول بقدم العالم صحيح ؟ ثم ما هو مقصده من قوله بقدم العالم النوعي؟ وما هي حجم هذه القضية في فكر ابن تيميّة ؟ وهل القول بالقدم النوعي هو ذاته القول بقدم العالم؟ وهل فهم البعض فهم مسلم به ؟ وهل نستطيع ان نستشف أسباب هذا الفهم ؟ وهل لابن تيميّة أقوال تلحق بهذا القول مثل تسلسل الآثار والحوادث ؟ وهل نستطيع عرض الفكرة من جديد ؟ وهل نستطيع ان نعيد ضابط التفكير بضوابط ومحددات أكثر دقة من جديد بخلاصات الفكر السلفي والكلامي؟

حدود المشكلة :

أما بالنسبة لحدود المشكلة فسوف لن نتعرض لتاريخ القول بقدم العالم في الفكر الإنساني، وإنما سنركز على الفكرة في الفكر الإسلامي. وسنجمل الكلام حول القضية في الفكر الإنساني، وذلك خشية الإطالة والخروج عن مراد البحث . لان البحث في مقصده يتكلم عن المشكلة عند أهل الإسلام، وبالذات موقف الإمام ابن تيميّة. كذلك فإننا لن نتعرض لمقارنة بين الأديان من ناحية شرعية القول بقدم العالم لنفس السبب المذكور . ولن افصّل في نظرية الفيض الفلسفية، لان البحث يكمن في بداية الوجود، وليس في كيفياته أو جزئياته. ولن أتكلم في بحثي عن قدم العالم بشكل عام ، بل أخصّ قدم العالم الزماني لأنها مناط الأشكال ومثار السؤال ، فهي ما عالجه الإمام الغزالي في تهافته ، فاناقش المشكلة التي قال بها فلاسفة المسلمين من القول بقدم العالم زماناً فقط . والتي أصبحت قضية النقاش ، وأصبحت

مشتهرة بحيث إذا ذكرت انصرف الذهن إليها دون غيرها من المعاني، لذلك سميت عنوان البحث بقضية قدم العالم.

الفرضيات :

نستطيع ان نجملها على النحو التالي :

هل هناك علاقة بين القول بقدم العالم النوعي عند ابن تيميّة والقول بقدم العالم ؟ وهل هما مترادفان . أم مختلفان ؟

وهل لهذه المسألة علاقة بمسألة الصفات عند ابن تيميّة ؟ وإن وجد فما هو مدى هذه العلاقة؟ وهل استطاع ابن تيميّة بمنهجه أن يقوم رأي الفلاسفة كما فعل الغزالي وغيره؟

وهل هو متبع في منهجه نهج المتكلمين ؟ أم أنه مختلف عنهم؟ وما هو مدى الاتفاق والاختلاف بين منهج ابن تيميّة والمتكلمين والفلاسفة من حيث نتيجة ذلك المنهج في تصور علاقة الله بالعالم؟

وهل استطاع ابن تيميّة التوفيق بين ضابط العقل والنص الشرعي ؟ وهل نستطيع إعادة صياغة ضابط التكفير الذي أرساه الغزالي وعليه الجمهور بمقارنات بين علماء الإسلام ومنهم ابن تيميّة ؟

المنهجية :

بالنسبة للمنهجية فسأسير في بحثي على منهجين هما :

1. المنهج الاستقرائي وذلك في جمع النصوص وتحليلها .
2. المنهج الاستردادي في تحقيق نسبة القول لصاحبه ومقصده، وعقد مقارنة بين فكر ابن تيميّة ذاته وبين المتكلمين والفلاسفة .

وسأسير في بحثي إن شاء الله على النحو التالي : فالبحث يتكون من مقدمة وبابين وخاتمة .

1. فأما المقدمة: وأعرض فيها إلى أهمية الموضوع ، والجهد المبذول في محاولة سد الحاجة وإكمال النقص الموجود في ساحة الفكر الإسلامي والبحث العلمي الحديث .

2. الباب الأول : ويشمل على ترجمة الإمام ابن تيميّة .

1. الفصل الأول بعنوان عصر ابن تيميّة: وأتعرف فيها إلى البيئة التي نشا فيها ابن تيميّة والتي ساعدت بلا شك على صقل شخصية ابن تيميّة وصقل مواهبه واهتماماته وأناقش فيه المجتمع السياسي وأثره في فكر ابن تيميّة.

2. الفصل الثاني بعنوان نشأته وأسمه ونسبه.

3. الفصل الثالث بعنوان منهج ابن تيميّة : وأتكلم فيه عن أصول منهجه باختصار.

الباب الثاني : بعنوان موقف ابن تيميّة من مسألة قدم العالم .

1. الفصل الأول : وأتعرض فيه إلى مشكلة قدم العالم كمدخل للباب، فأبدأ ببيان تعريف هذا المصطلح ، وبيان إشكاليته عند الفلاسفة وأهل السنة، وآراء الناس في صدور العالم، ثم بيان حجم المشكلة .

2. الفصل الثاني : وأعرض فيه عرضاً مفصلاً لرأي ابن تيميّة، إذ يمثل فريق أهل السنة الثاني، وأحقق من نسبة القول له بقدم العالم النوعي ثم مقصده، ثم نذكر من نسب له القول بقدم العالم النوعي ونذكر إفهامهم ، ونعود إلى كتب ابن تيميّة ومحاكمة ما نقل عنه إلى ميزان الموضوعية، لأتوصل لجواب عن السؤال: هل القول بالقدم النوعي هو ذاته القول بقدم العالم؟ ونناقش بعدها أصل المشكلة كما يراها ابن تيميّة .

3. الفصل الثالث : وأناقش فيه أدلة المتكلمين وموقف ابن تيميّة منها .

4. الفصل الرابع : وأناقش فيه أدلة الفلاسفة وموقف ابن تيميّة منها .

5. الفصل الخامس : وأناقش فيه بعض الدعاوى والشبهات .

4. الخاتمة : وأذكر فيها أهم النتائج التي خرجت بها ، وبالذات موقف ابن تيميّة من القضية ومقصده بالقدم النوعي .

5. المراجع

6. ملخص الرسالة باللغة الإنجليزية

تحديد المصطلحات :

1. قدم العالم : هو قول الفلاسـفة ان العـالم معلـول لله ، لكنه تـأخر عنه رتبة لا زمانا، وقالوا بلزوم العلة للمعلول لذلك قالوا بوجوبه لا لذاته ، وانما لغـيره ، أي ان وجوبه مسـتمد من غـيره ، وهو اللـه، وان وجوبه مفهــوم من لــزوم العلة للمعلــول ، فهو موجــود مع الله مقارنة العلة للمعلول مثل: الشمس وضوئها، فان الله متقدم رتبة لا زمانــاً .وهـذا هو أحد المآخذ التي أخذها الإمام الغزالي على الفلاسفة، وارتكز عليها في تكفير القائلين بها منهم، كابن سينا والفارابي.

2 نظرية " الصدور " أو " الفيض " : هو قول الفلاسفة بان الله صدر أو فاض عنه الخلق بالتدرج. لانهم يحيلون صدور الكثرة عن الواحد، فلا بد ان يصدر عن الواحد واحد آخر وعن الآخر آخر حتى يصل إلى عشرة إصدارات سميت بالعقول العشرة، ونهايتها العقل الفعّال، وهذا العقل هو الذي كان سببا في هذا الوجود .

3.القديم : هو ما لا أول لزمان وجوده .

4.الحادث : ما كان مسبوقاً بأول وهذا عند الفلاسفة والمتكلمين . وأما ابن تيميّة فلا يلزم من الحدوث كونه مخلوقاً .

5.الممكن: ما جاز عليه الوجود والعدم وهذا عند المتكلمين وابن تيميّة وهو بمعنى الحادث، أما عند الفلاسفة فإن الممكن أعم من الحادث ، وهو قديم موجود مع الله تعالى أزلا.

خلاصة الدراسات السابقة ذات العلاقة بموضوع الرسالة :

-ليس هناك دراسة علمية –في حدود علمي- استجمعت شرائط البحث الموضوعي، وإنما منثورات بحاجة للجمع ودعاوى بحاجة للتحقق منها على سبيل المثال:-

1. رسالة صغيرة لحسن السقاف بعنوان التنبيه والرد على معتقد قدم العالم والحد وفيه يثبت له القول بقدم العالم النوعي، ويعتبره كالقول بقدم العالم واتسمت رسالته بالتعصب .
2. مراد شكري : دفع الشبه الغوية عن الإمام ابن تيميّة . ورد في ثلاثين صفحة عن دعوى القدم لكنه قصر في التوثيق والموضوعية واتسمت رسالته بالتعصب .

الباب الأول:

ترجمة ابن تيمية

وفيه فصلان:

الفصل الأول: تعريف عام بابن تيميّة.

الفصل الثاني: منهج ابن تيميّة.

الفصل الأول

تعريف عام بابن تيميّة .

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : عصر ابن تيميّة.

المبحث الثاني : اسمه ونسبه ونشأته.

المبحث الثالث : آراء القادحين فيه.

المبحث الأول : عصر ابن تيميّة:

يقال إن الإنسان ابن لبيئته، وهـذا الكلام صـحيح في رأيي، إذ ان البيئة تساهم بشكل مباشر في توجيه أولويات السـلوكيات الانسـانية، وبالتـالي تحكم عليه بان يتأثر بها ويؤثر من خلالها . وكـذلك فـان الإمـام ابن تيميّة عـاش ظروفـاً سـاهمت بمجموعها في صـياغة فكـره وسـلم أولوياتـه، ونستطيع ان نحصر هذه الظروف بنوعين:

أولهما: على المستوى السياسي .

ثانيهما: على المستوى الاجتماعي.

المطلب الأول :الظـــرف السياسي وأثـــره في فكر ابن تيميّة :-

من المعلوم أن الخلافة العباسية في بغداد كانت قد زالت على يد التتر عام 656 هـ، وبعد أن استولى هولاكو على بغداد وما والاها، توجه نحو دمشق وحلب، وعاث فيهما الفساد، ووصل غزة وأرسل رسالة لقطز[1] يهدده فيها . فلم يجزع منها وبادر إليه بجيش المسلمين، إذ أصبحت مصر درع المسلمين وحصنهم الأخير . والتقيا في عين جالوت، وقدر الله النصر لجنده وعباده، وذلك في عام 658 هـ .

أي بعد عامين من سقوط بغداد . فأرسل هولاكو جيشا آخر، إلا انه ارتد خائبا على يد القائد بيبرس ولحق المسلمون فلولهم ونكلوا بهم. وأعيد بناء الخلافة التي هدمت، وقلد عم الخليفة المستعصم الذي قتلة التتار ببغداد، وهو الأمير أبو القاسم أحمد بن أمير المؤمنين الظاهر بأمر الله في عام 659 هـ . ولقب بالمستنصر بالله. حيث رد الله الخطر عن الإسلام والمسلمين[2].

ومع أن الخلافة كانت أمراً رمزياً إلا أن الإسلام قد أوى إلى بلد قوي رد العدو والخطر عن بيضة الإسلام.

وأما الفرنج الصليبيون، فقد كان خطـرهم أسـبق من المغـول بحـوالي قــرن ونصف القــرن، حيث كــانت غــاراتهم متواليــة، فينتصــرون مــره

---

(1) هو سيف الدين التركي ، بويع بالخلافة سنة 657 هـ وكان صالحاً محبوباً من شعبه ، انتصر في عين جالوت عام 658هـ وفيها توفي مغدوراً من قبل بيبرس نائبه. أنظر ابن كثير، إسماعيل، (البداية والنهاية)، ج13، ص 238.

(2) انظر، المصدر السابق، ج13، ص238،240.

وينهزمون أخرى . حتى طردوا نهائيا على يد ألاشـرف خليل بن المنصـور قلاوون عام 690 هـ. وهذا يعكس مدى عـدم اسـتقرار المنطقة سياسـيا وعسـكريا في عصر ابن تيميّـة، مما أثر في فكر ابن تيميّة ، حيث أخـرج من بلده أولاً ، وخاف منهم ثانياً وجاهدهم في شبابه،بسيفه وبلسـانه في أمره بـالمعروف ونهيه عن المنكر فيما يقـترفون من معـاص بحجة انهم أسلموا .

إن ابن تيميّة ولد في ظرف سياسي كانت أحداثه المتسارعة لها دور في صياغة فكره وصقل شخصيته، فقد ولد عام 661 هـ أي بعد خمس أعوام من سقوط بغداد وبعد ثلاث سنين من انتصار المسلمين وعودة هيبة الإسلام لأهله بعد الجزع والهلع من التتر وما نتج عنهم من هدم وتخريب، وقد كان هدم الخلافة مسبوقاً بعدة أمور ساهمت في إضعاف الأمة والواقع السياسي، حيث ساعد الشيعي ابن العلقمي التتر في دخول بلاد المسلمين[1]، وليس الحكم لكل الشيعة، وإنما لبعضهم الحاقد كابن العلقمي، كذلك فإن انهزام التتر على يد المماليك كان السبب الأكبر في توطيد الحكم المملوكي في البلاد، إذ كانوا السبب في زوال التتر، فكان لابن تيميّة مواقفه السياسية مع حكام عصره من المماليك فكان منهم الصديق ومنهم الكاره له.

كما لا ننسى أن ابن تيميّة قد عايش التتر في موجتهم الثانية عام 699هـ في وقعة قازان، حيث انتصر التتر فيها على المسلمين، مما جعل كثيراً من المسلمين يفرّ من الشام إلى مصر والكرك، مما دعا باقي أهل دمشق أن يدفعوا عن أنفسهم الخطر فعقدوا اجتماعا واتفقوا على طلب الأمان من قازان لأهل دمشق، وكان من أعيان دمشق ابن تيميّة رحمه الله، فكلم قازان كلاماً جيداً عاد بالمصلحة على الإسلام وأهله يومها، هذا وقد استعصى على التتر نائب القلعة في دمشق فتحرز فيها واسمه أرجواش[2]، وقد أيده ابن تيميّة على ذلك[3]، وقد مر أهل دمشق في تلك الفترة بزمن عصيب حتى غادرها قازان وحولها ستون ألفاً من جنوده، وقد كان للإمام ابن تيميّة دور كبير في حث أهل دمشق على

---

(1) انظر المصدر السابق، ج13، ص225.

(2) هو اسم لأحد قادة المماليك الذين لم يتركوا دمشق.

(3) انظر المصدر السابق، ج14،ص8،9.

الصبر مواساتهم والتخفيف عنهم[1]، وفي سنة 700هـ قدم التتر إلى الشام ووقف ابن تيميّة يثبت الناس ويبعث فيهم الحماس ويذكرهم بوعد الله إذا هم جاهدوا وصبروا ورغّبهم بجهاد النفس والمال وذهب بنفسه مستنصراً سلطان المسلمين في مصر فقال له "لو قدر لكم أنكم لستم حكام الشام واستنصركم أهلها لوجب عليكم النصر فكيف وأنتم حكامها وسلاطينها." مما قوى عزيمة السلطان فبعث بجيشه مدداً لجيش الشام، مما كان له الأثر الإيجابي في رد العدوان التتري،حيث رجعوا دون قتال[2].

وقد كان المجتمع السياسي كما رأينا فيه ضعف واضح، إلا أن دور العلماء ومنهم ابن تيميّة كان له الدور الأبرز في بث روح الجهاد في الأمة وصياغة قرارها السياسي في الوقت الذي تخلى فيه أصحاب القرار عن اتخاذه. وأما بالنسبة للغزو الصليبي فقد كان للعلماء أيضا دور بارز في رده كما حصل مع سلطان العلماء العز بن عبد السلام، حيث أنكر على الصالح إسماعيل أحد حكام مصر تسليم بعض الأراضي للصليبيين[3].

المطلب الثاني :الظرف الاجتماعي وأثره في فكر ابن تيميّة :-

إن الإنســان في فكــره لا يجــوز له أن يتجــاوز محيطه بل إن محيطه يساهم مسـاهمة فاعلة في صـياغة فكـره، وكـذلك كـان إمامنا ابن تيميّة جزءاً من مجتمعه الذي يعيش ، فــإذا ما أردنا أن نقسم مجتمع ابن تيميّة فهو مكون من فئات ثلاث:

1. الأمراء والسلاطين: وكنا قد تكلمنا عن بعض ما عايش ابن تيميّة من أحداث سياسية معهم.
2. العلماء والفقهاء من مختلف المذاهب.
3. عامة الشعب.

وقد كان لابن تيميّة مع كل من هذه الفئات له موقفه الخاص بــه، فأما بالنسبة للأمراء والسلاطين فإنه كـان ناصـحاً آمـراً بـالمعروف ناهيـاً عن

---

(1) انظر المصدر السابق، ج14، ص12،13.
(2) انظر المصدر السابق، ج14، ص17،18.
(3) انظر المصدر السابق، ج13، ص248

المنكر حتى أدّى ذلك في بعض الأحيان إلى تغيير صدورهم نحـوه بسـبب جرأته، ومع ذلك فقد كان محبوباً صديقاً لبعضهم الآخر.

وأما بالنسبة للعلماء والفقهاء فقد أثار بعض الحاقدين على ابن تيميّة بعض الأكاذيب والتهم مما أستدعى إجراء مناظرات ومجالسات له في معتقده وإفتاآته، ويذكر في ذلك ابن كثير أنه عقدت له ثلاث جلسات لقراءة العقيدة الواسطية(1)، وفي نهايتها خرج معززاً مكرما، حيث ناظره فيها كمال الدين بن الزملكاني(2). وقد انقسم العلماء في عصره إلى فئتين: اتسمت الأولى بالإنصاف ، والثانية بالتعصب، ومثال الأولى : كمال الدين بن الزملكاني، والثانية: نصر المنبجي، حيث كان على مذهب ابن عربي وهاجم ابن تيميّة لأن ابن تيميّة عاب على ابن عربي مذهبه. مما استدعى نصر المنبجي هذا أن يثير السلطان على الإمام ابن تيميّة مما تسبب في سجنه أكثر من مرة ومات مسجوناً(3).

وأما عامّة الشعب فقد كانوا تابعين للعلماء ، ومقلدين لغيرهم بغض النظر عن صواب ما يقلدون ، مما استدعى ابن تيميّة أن يقف من المبتدعة كالأحمدية والرفاعية(4) موقفاً حازماً أمام السلطان ليقيم في مجتمعه السنة المحمدية، فألزمهم بلباس السنة وعمد إلى صخرة كانوا يتقربون إليها فحطمها وأزالها مما أثار عليه قلوب الحاقدين وكيل التهم والكذب والتزوير(5).

---

(1) انظر المصدر السابق، ج14، ص38.

(2) هو كمال الدين بن الزملكاني شيخ الشافعية الشام وينتسب إلى سماك بن خرشة الصحابي ولد سنة 666هـ وشغل مناصب عدة تشهد بعلو قدره ومكانته العلمية، توفي سنة 727هـ في القاهرة. انظر المصدر السابق، ج14، ص136.

(3) انظر المصدر السابق، ج14، ص40.

(4) نسبة إلى شيخها تاج الدين بن شمس الدين الرفاعي، شيخ الأحمدية، انظر المصدر السابق، ج14، ص37.

(5) انظر المصدر السابق، ج14، ص36،37.

المطلب الثالث :علمه وآثاره العلمية:

لقد شهد للإمام ابن تيميّة علماء كثر في سعة علمه وتبحره في العلوم[1] ، إلا أن قوماً من العلماء عمدوا إلى ذم ابن تيميّة وعلمه، لأسباب سنتعرف إليها في الصفحات التالية.ولذلك السبب- وهو وجود المخالفين- عقدت له مناظرات عدة نوقش فيها بآرائه، حتى انه حبس وترك فترة في السجن، ومنع من الفتيا فترة من الزمن، ولا يعني أبدا منعه من الفتيا أو حبسه أن الطرف الآخر على الصواب دائما، وإنما لقربهم ونفوذهم من السلطان . وهذا ما يقرره الذهبي حيث يقرر أن الإمام ابن تيميّة أوذي مرات، وحبس بقلعة مصر والقاهرة والإسكندرية ، وبقلعة دمشق مرتين وبها توفي في العشرين من ذي القعدة سنة 728 هـ[2].

وأما أسباب مناظراته ومحنته، فيمكن أن نعيدها بجملتها إلى سبب واحد، ألا وهو : التعصب المذهبي الناتج عن اختلاف الآراء، سواء كانت في الأصول وبالذات بين المدرسة الأشعرية والمدرسة السلفية، أم كانت على مستوى الآراء الفقهية، حيث رجح آراء كانت المذاهب قد اتفقت على خلافها . مما أثار البعض عليه ، أم في منهج الرياضة الروحية حيث عاب على بعض الصوفية أقوالهم . مما جعل ذلك البعض يعاديه ويتهمه، مما أدى إلى محنته .

ونقف على بعض ما قيل في علمه حيث وصف انه شيخ الإسلام .

يقول ابن سيد الناس[3] : " وهو الذي حداني على رؤية الشيخ الإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيميّة فألفيته ممن أدرك من العلوم حظاً. وكاد أن يستوعب السنن والآثار حفظاً، إن تكلم في التفسير فهو حامل رايته، أو أفتى في الفقه

---

(1) انظر،الدمشقي،ابن ناصر الدين ، (الرد الوافر)، ص26 وما بعدها.

(2) انظر ، الذهبي ،شمس الدين محمد (تذكرة الحفاظ) ، ج4، ص 1497.

(3) هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد بن سيد الناس اليعمري الاندلسي الإشبيلي الشافعي، ولد عام 671 هـ وتوفي في 734هـ، له كتاب (النفح الشذي في شرح الترمذي)، انظر في ترجمته،الدمشقي،ابن ناصر الدين، (الرد الوافر)، ص 26.

فهو مدرك غايته ، أو ذاكر في الحديث فهو صاحب علمه وذو روايته، أو حاضر بالملل والنحل فلم ير أوسع من نحلته في ذلك، ولا أرفع من درايته، برز في كل فن على أبناء جنسه، ولم ترعين من رآه مثله، ولا رأت عينه مثل نفسه[(1)]."

وفي معنى هذا الكلام شهد له خلق كثير، وعلى أساسه ألف كتاب الرد الوافر في إيراد أقوال العلماء في فضل وعلم ابن تيميّة. والملاحظ فيها أن الشاهدين لعلم ابن تيميّة قد يكونون على غير المذهب الحنبلي فقهاً أو أصولا ، إلا أن الحيادية كانت تحكمهم، فذكروا ما له وما عليه، ومثال ذلك ما رواه الذهبي عنه حيث يقول :" وقد انفرد بفتاوى نيل من عرضه لأجلها، وهي مغمورة في بحر علمه فالله تعالى يسامحه ويرضى عنه، فما رأيت مثله ، وكل أحد فيؤخذ من قوله ويترك "[(2)]. فنلاحظ من كلام الذهبي الإنصاف في قوله وفي شهادته للإمام ابن تيميّة .

وأما مناظراته فهي كثيرة ، جرّت عليه المحنة والسجن[(3)]، إذ كان الإمام ابن تيميّة ينتمي إلى المدرسة الحنبلية من حيث العقيدة والفقه .

- وأول ما أنكر عليه كلامه في العقيدة الحموية[(4)]، وذلك عام 698هـ، وتباحث معه مخالفه، ثم منع من الكلام فيها . ثم انتصر له إمام الدين وجلال الدين القزويني حيث قالا: من تعرض للشيخ في شيء عزرناه[(5)].

- ثم طلب مرة ثانية في عهد بيبرس الجاشنكير حاكم دمشق وصاحب نصر المنبجي عام 705هـ، وانتصر له سلاّر أحد أمراء المماليك صديق ابن تيميّة، ثم حبس بعدها مدة في خزانة البنود، ثم نقل إلى الإسكندرية سنة 709هـ، ثم افرج عنه وأعيد للقاهرة، ثم أعيد إلى

---

(1) الدمشقي ،ابن ناصر الدين ، (الرد الوافر) ، ص 26.

(2) الذهبي ، شمس الدين محمد،(تذكرة الحفاظ) ، ج4 ، ص 1497.

(3) انظر ، الشرقاوي ، عبد الرحمن ،(ابن تيميّة الفقيه المعذب) ./ وأيضاً البيطار، محمد بهجت ،(حياة ابن تيميّة)،ص18 وما بعدها .

(4) وهي جواب على سؤال ورد له من حماه في سوريا ويقرر فيها مذهب السلف.

(5) انظر ، العسقلاني، ابن حجر احمد، (الدرر الكامنة) ، ج1 ، ص 155.

سجن الإسكندرية، حتى جاء الناصر محمد بن قلاوون حيث انتقل الملك إليه بعد بيبرس من الكرك، فأطلقه ووصل دمشق عام 712هـ[6].

(6) انظر ، المصدر السابق ، ج1،ص155.

وأما السبب في هذه المناظرات: وجود من أنكر عليه عقيدته، وبالذات الواسطية، حيث يقرر فيها مذهب السلف، إذ سئل في المجلس عن عقيدته، فأجاب عنها، فأتوا بالواسطية فقرأ منها، وتباحثوا فيها، ثم اجتمعوا مرة أخرى، وقدموا له الكمال الزملكاني، ثم انتهى الأمر على انه اشهد على نفسه على انه شافعي المذهب. فأشاع أنصاره انتصاره، فغضب خصومه، فآذوا اتباعه، عن طريق القاضي جلال القزويني حيث تغير على ابن تيميّة ولعل ذلك ناتج عن كثرة الكلام المنقول من حساده، مما دعا ابن تيميّة إلى أن يشتط على القزويني على فعلته هذه أمام نائب الحاكم ، مما دعا النائب إلى أن ينادي: إن من تكلم بالعقائد فانه سيؤذى؛ تسكينا للفتنة .

وقد وصلت الفتنة بين المذاهب إلى أن أوذي الحنابلة في عام 698 هـ، حيث صفع بعضهم في مصر، وسجن ابن تيميّة في برج، ونودي بدمشق أن من اعتقد عقيدة ابن تيميّة فقد حل دمه ، وجمع الحنابلة واشهدوا على انهم على مذهب الإمام الشافعي[1] .

لكن قد يقول قائل : كيف يقر ابن تيميّة على انه على مذهب الشافعي ثم يعود لمذهب احمد ؟.

أقول: إن مذهب الإمام الشافعي هو امتداد لمذهب السلف، والإمام الشافعي شيخ للإمام احمد ، لكننا نفرق بين السادة الشافعية والشافعي ، فان الشافعية قد اخذوا بعلم الكلام الذي كان في بداية الأمر مذموماً؛ لان المعتزلة قد فتنت الناس بدينهم وأثارت مشكلة خلق القران. وهذا ما لم يكن للشافعي.

وهذه المناظرات استمرت حتى توفي الإمام مسجونا؛ نتيجة هذه الآراء والعصبيات[2]، التي اعتقد أن الإسلام أوسع من أن يضيق في مثل هذه المسائل، وانه يحتمل الطرفين .

---

(1) انظر ، المصدر السابق ، ج1، ص 157.

(2) توفي يرحمه الله عام 728هـ في سجن قلعة دمشق . انظر ، الذهبي ، شمس الدين محمد،(تذكرة الحفاظ) ، ج4، ص 1497.

لكننا نلحظ أن هذه الأشياء هي نتيجة طبيعية ومتوقعة في ظل ظروف التشظي، والتفرق المذهبي، حيث هاجم ابن تيميّة الخوارج ، والمرجئة، والرافضة، والقدرية، والمعتزلة، والكرامية، والاشاعرة، وغيرهم ، فكان من الطبيعي أن يرد أولئك دفاعاً عن أنفسهم وبالذات الصوفية والاشاعرة من أهل السنة؛ لأنهم اقرب إليه في مجتمعه من حيث وجودهم .

وأما بالنسبة لآثاره فقد اختلفت الروايات في عدد الكتب التي ألفها ، إلا أن الراجح منها[1] انه ألّف ما زاد عن ثلاثمائة مجلد.

فقد كتب يرحمه الله في مجالات عدة؛ دلالة على سعة اطلاعه وعمق علومه . فقد كتب في التفسير : مثل كتابه قاعدة في الاستعاذة ، وقاعدة في البسملة ، والكلام على الجهر بها، وقاعدة في قوله تعالى " **إياك نعبد وإياك نستعين** " .. وغيرها كثير .

وفي مجال الأصول والعقائد كتب كذلك كتباً كثيرة مثل : الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية ، وشرح أول المحصل ، وتعارض العقل والنقل ، والجواب الصحيح ، وجواب الرسالة الصفدية .. وغيرها كثير جداً.

وأما كتب أصول الفقه : مثل، شمول النصوص للأحكام ، وقاعدة في الإجماع ، وجواب في الإجماع، وخبر التواتر ، وقاعدة في الاستدراك على الأحكام بالنص والإجماع وغيرها كثير.

وأما كتب الفقه : فمثل شرح المحرّر في مذهب احمد ، وشرح العمدة ، وجواب مسائل وردت من اصفهان وغيرها من الأندلس ، وقاعدة في حديث القلتين وعدم رفعه ، وقواعد في الاستجمار وتطهير الأرض بالشمس والريح وغيرها كثير .

وله كتب في مجالات شتى [2].ويرحمه الله فقد أفضى إلى ما قدم، ونسأل الله ان ينفع بكتبه ما فيه مصلحة المسلمين انه سميع مجيب .

---

(1) انظر ، الكتبي ، محمد شاكر، (فوات الوفيات) ،ج1 ، ص 75.
(2) انظر ، المصدر السابق ، ج1، ص75 وما بعدها.

المطلب الرابع:جهاده في سبيل الله قولاً وعملاً :

والجهاد كما انه جهاد بالسيف فهو بالقلم والكلمة، في أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، فلم يكن يخشى في الحق لومة لائم وهكذا شان العلماء دوماً.

فقد حكي أن إنسانا شكا له من قطلوبك الكبير[1] ، حيث اغتصب مال ذلك المسكين ، فلما دخل عليه الشيخ ، وتكلم معه في ذلك ، فسخر منه السلطان فقال له : إن من هو خير مني قد أرسله الله إلى من هو شر منك ، فقد أرسل الله موسى إلى فرعون ، ولم يزل حتى أخذ حق ذلك المسكين[2]. ولما قدم قازان بجيوش التتر إلى الشام خرج إليه ، وكلمه بكلام قوي كاد يؤدي به إلى القتل ، واشتهر أمره في ذلك بين الناس[3]. وكما جاهد بلسانه وقلمه فقد جاهد بسيفه، إذ شارك في اكثر من معركة، مثل معركة شقحب ،حيث انتصر فيها المسلمون على التتار عام 700هـ ، وكان قد عين أصلاً لحث الناس على الجهاد، وحارب النصيرية والحاكمية عام 704هـ[4]. والعجيب ان ابن تيميّة بعد انتصاراته هذه أخذ إلى مصر، ونوقش بتهمة التجسيم، وسجن على أثرها، وبقي هناك سنة ونصف، وبقي بعدها بين سجن وإخلاء سبيله، حتى توفاه الله مسجوناً عام 728هـ، وهناك في دمشق دفن الشيخ ابن تيميّة يرحمه الله، وقد شهد جنازته خلق كثير، واختلفت الروايات في عدد الذين حضروا جنازته[5]، وقبر في مقابر الصوفية .

---

(1) هو الأمير سيف الدين قطلوبك الكبير الشيخي، كان من أمراء دمشق الكبار. انظر ابن كثير، إسماعيل،(البداية والنهاية)، ج14،ص70.

(2) انظر ، الكتبي، محمد شاكر، (فوات الوفيات)، ج1، ص75.

(3) انظر ، العسقلاني، ابن حجر احمد، (الدرر الكامنه) ، ج1، ص 164.

(4) انظر ،نايف، محمد ورفاقه، (دائرة المعارف الإسلامية)، ج1 ، ص 111.

(5) بعضها: زاد عدد الحاضرين عن مائتي الف رجل . انظر ، المرجع السابق ، ج1 ، ص111. وبعضها: ستون ألفاً، انظر ، الذهبي، شمس الدين محمد،(تذكرة الحفاظ) ، ج4، ص 1497.

المبحث الثاني:

المطلب الأول : اسمه ونسبه: (661هـ – 728هـ) .

هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد الله بن محمد بن الخضر بن محمد بن علي بن عبد الله بن تيميّة الحرّاني ثم الدمشقي، الملقّب بتقي الدين أبي العباس بن شهاب الدين بن مجد الدين.

ولد يوم الاثنين عاشر ربيع الأول من سنة إحدى وستين وستمائة [1]. وقد عرفت هذه الأسرة باسم تيميّة ، وهي أسرة ابن تيميّة الأب والجد وإمامنا وكذلك إخوانه ، وقد ولد في مدينة حّران مهد الفلسفة والفلاسفة ، والصابئة والصابئين .

وبالنسبة لهذا اللقب - أي "تيميّة" - فما هو سببه ؟ .

يعيد الأستاذ أبو زهرة ذلك إلى احتمال أحد سببين [2] وهما :

1. ذكر بعض العلماء أن جده لأب محمد بن الخضر حج على درب تيماء، فرأى هناك طفلة اسمها تيميّة ، ثم رجع فوجد امرأته قد وضعت مولوداً أنثى فسماها تيميّة .
2. وقيل إن جده محمداً كانت أمه واعظة وكان اسمها تيميّة ، فنسبت الأسرة إليها.

أو لعلها جمعت الاثنين معاً.

وأما بالنسبة للحراني فانه على غير عادة المؤرخين أن ينسبوا شخصاً إلى مكان ولادته دون ذكر قبيلته، فما هو السبب ؟.

يقول الأستاذ أبو زهرة : انه لم يجد أحدا من المؤرخين قد ذكر قبيلة ابن تيميّة ، وإنما نسبوه إلى موطن أسرته ، مما يعني أن ابن تيميّة لم يكن عربياً في اصله، أو لم يعرف بأنه كذلك فينسب إلى قبيلته، فإذا لم يكن عربياً، فلعله كان كردياً، ومن مواصفاتهم، الهمّة والنجدة والبأس

---

(1) انظر ، ابن كثير، اسماعيل،(البداية والنهاية)، ج13 ، ص 255./ وانظر أيضاً العسقلاني،ابن حجر احمد،(الدرر الكامنة)، ج1، ص154/ وأيضاً انظر ، الكتبي ،محمد شاكر ،(فوات الوفيات)،ج1، ص74.

(2) انظر أبو زهرة ، محمد ، (ابن تيميّة) ،ص 18.

الشديد، وفي أخلاقهم قوة وحدة، وهذه الصفات كانت واضحة جلية في ابن تيميّة، مع انه نشأ في جو علم يسوده الهدوء والاسترسال . كذلك فلم يذكر المؤرخون شيئاً عن أمه ولا قبيلتها، وهي كابنها في الغالب أنها ليست عربية ، وعاشت إلى أن اكتمل مجد ابنها ، حيث عاونته في معترك حياته، وفي سجنه كان يكتب إليها الرسائل التي تفيض بأحاسيس البر والحب والإخلاص والإيمان [1].

وقد كان كذلك لابن تيميّة أخوان: أحدهما لم يعمر طويلاً، وهو شرف الدين عبد الله بن عبد الحليم ولد سنة 696 ومات 727 هـ، وكان قد برع في الفرائض والرياضيات والحديث وعرف بالتقوى والورع [2].وقد دفن ابن تيميّة أحمد لجانبه، وأما أخوه الآخر فهو زين الدين عبد الرحمن حيث عاش إلى ما بعد ابن تيميّة وصلى على أخيه أحمد.

---

(1) انظر ، أبو زهرة، محمد ، (ابن تيميّة) ص18./ انظر أيضاً العسقلاني ،ابن حجر احمد،(الدرر الكامنة)،ج1،ص161 حيث يقول : ان حدة طبعه كانت سبباً في كثير من مشاكله وخصوماته.

(2) انظر ، هاشم ، عبد السلام، (الإمام ابن تيميّة)، ص9 .

المطلب الثاني: نشأته :-

ولد ابن تيميّة في حران سنة 661 هـ ، إلا انه غادرها في عام 667هـ بسبب هجوم التتر على البلاد الإسلامية، حيث رحل وأهله إلي دمشق، أي عندما كان عمره سبع سنين، وهناك بدأ مشواره في تحصيل العلم، فبالإضافة إلى والده، قال بعض المؤرخين: إن شيوخه الذين سمع منهم اكثر من مائتي شيخ، وقد سمع مسند الإمام أحمد مرات عديدة(1). فسمع مثلا من ابن عبد الدايم والقاسم الأربلي والمسلم بن علان وابن أبي عمر ومجد الدين بن عساكر وزينب بنت مكي(2) .

وكان من صفاته قوة الحفظ والاستحضار، حتى كان عجبا في الحفظ (3). وليس ذلك عجيبا فقد كان أبوه قوي الحفظ ، كذلك حيث ينقل الإمام ابن كثير في وصف والد ابن تيميّة ومكانته العلمية: كان للعلاّمة مجد الدين كرسي في مسجد وجامع دمشق يتكلم عليه عن ظهر قلبه، وولي مشيخة دار الحديث السكرية بمنطقة القصاعين(4).

وأما جده مجد الدين فقد كان علماً كذلك، وقد سافر وطلب العلم حتى استوى في علمه، وأصبح من أئمة المذهب الحنبلي ، وله كتاب المنتقى ، توفي في عام 652 هـ (5).

ومما يلاحظ أن ابن تيميّة نشأ في أسرة علم وعلماء، مما يفسر نبوغ هذا التلميذ ، ولذلك توجه ابن تيميّة الصغير منكبا على العلم ، فحفظ القران منذ حداثة سنه ، ويروى انه ختمه في السجن ثمانين ختمة(6) ، وبعد القران انصرف إلى الحديث الشريف واللغة ، ودراسة الأحكام الفقهية ، وقد ظهرت فيه منذ صغره ثلاث مزايا :

---

(1) انظر ، أبو زهرة، محمد، (ابن تيميّة) ،ص22.

(2) انظر ، العسقلاني،ابن حجر احمد، (الدرر الكامنة)،ج1، ص154

(3) انظر ، العسقلاني، ابن حجر احمد ،(الدرر الكامنة)، ج1 ، ص 155.

(4) انظر، ابن كثير،اسماعيل،(البداية والنهاية)، ج13، ص32. هذا وقد توفي والده عام 682 هـ.

(5) انظر ، المصدر السابق ، ص198.

(6) انظر، أبو زهرة ،محمد ، (ابن تيميّة)، ص20.

1. الجد والاجتهاد ، والانصراف إلى النافع من العلوم ، ولا يلهو لهو الصغار ولا يعبث عبثهم .

2. إدراك ووعي لما يدور حوله ، فلم يكن منصرفاً فقط إلى الحفظ والدراسة بل كان مهتماً بما يدور حوله من أحداث اجتماعية وسياسية.

3. الذاكرة الحادة والقوية والنبوغ المبكر[1].

ومن لطيف ما يذكر في قوة وحدة حافظته ، انه اشتهر بين أقرانه بالذكاء والحافظة، حتى أن أحد علماء حلب كان قد سمع به فجاء يتأكد مما سمع ، فوجده على الطريق ذاهباً إلى مدرسته "كتّابه" فأملى على ابن تيميّة في لوح يحمله ابن تيميّة أحد عشر حديثاً أو ثلاثة عشر، فتأمله ابن تيميّة وأعاده عليه فوراً، ومن ثم أملى عليه مثلها من الأسانيد فتأملها وأعادها عليه فوراً، فقال : لئن عاش هذا الصغير ليكونن له شان[2].

وكما انه حفظ القران والحديث واللغة والفقه، كذلك توجه نحو أصول الدين وأقوال الفرق حتى برع فيها، وكان لا يشق له بها غبار[3]. وروي انه سمع الصحاح والسنن مرات عدة، وان أول كتاب حفظه كتاب الحميدي " الجمع بين الصحيح "[4].

ومن صفاته انه كان كريما ، شجاعاً، غير مهتم بالدنيا من اللباس والمأكل والراحة، حتى ذكر في ذلك أن أمه يوماً طبخت قرعية وكانت مرّة، ووضعتها جانبا ، فجاء ابنها أحمد فأكلها ولم يقل شيئاً[5].

ومن صفاته الجسمية : الطلعة المهيبة مع اعتدال في القامة، وامتلاء خفيف ، نفّاذ العينين، أبيض البشرة ، شديد سواد شعر الرأس واللحية مع قليل من الشيب في أواخر أيامه ، وفي صوته جهارة ، وفي لسانه جلاء وفصاحة[6] .هذا وقد آلت إليه وظيفة أبيه بعد وفاته، وكان له من

---

(1) انظر ، المرجع السابق ، ص20./ انظر ، هاشم ، عبد السلام، (ابن تيميّة) ،ص 10.

(2) انظر ، الشرقاوي، عبد الرحمن ، (ابن تيميّة الفقيه المعذب)، ص7 ، 8 .

(3) انظر، الكتبي، محمد ، (فوات الوفيات)، ج1 ، ص74.

(4) انظر، المصدر السابق ،ص74.

(5) انظر، هاشم ، عبد السلام، (الإمام ابن تيميّة) ، ص9.

(6) انظر، هاشم، عبد السلام ،(الإمام ابن تيميّة)، ص9.

العمر واحد وعشرون عاما، وما بلغ الثلاثين حتى كان من أعظم علماء عصره المعدودين[7].

(7) انظر، كرد، محمد علي،(ترجمة ابن تيميّة)،ص11./ وانظر أيضاً،نايف،محمد ورفاقه،(دائرة المعارف الإسلامية)،ج1،ص110

وقد شرع في التأليف والتصنيف وعمره سبع عشره سنة، وله من التصانيف الكثيرة التي بلغت ما يقرب بين ثلاثمائة مجلد[1].

المبحث الثالث:آراء القادحين في ابن تيميّة

وأقصد بهم من اتهمه بالخطأ أو بالضلال أو الكفر .

تقول موسوعة دائرة المعارف الإسلامية أن بعض العلماء يرمون ابن تيميّة بالزندقة ، وهم ابن بطوطة ، وابن حجر الهيتمي ، وتقي الدين السبكي ، وابنه عبد الوهاب، وعز الدين ابن جماعة، وأبو حيان النحوي .

وسنقف عند بعضهم لنرى صحة ما قالوا وأسباب ذلك القول من خلال مطلبين:

المطلب الاول: كلام ابن بطوطة[2] في ابن تيميّة:

وتكمن شبهة ابن بطوطة في نسبته الإمام ابن تيميّة إلى التجسيم ، حيث نقل عن ابن تيميّة قوله:" قال من منبر جامع دمشق : إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا ، ثم نزل درجة من درج المنبر. " وقد ذكرها أيضا كتاب دائرة المعارف الإسلامية[3]. ثم يحيلنا الكتاب الأخير إلى مجموعة الرسائل الكبرى في الجزء الأول من صفحة 387 وما بعدها. إلا أنى بحثت في الجزء الأول كله عن موضوع النزول فلم أجد ما قالوا ونسبوا وأحالوا ، وإنما وجدت عبارات صريحة تنفي ما قالوا فعدت إلى المناظرة في العقيدة الواسطية فلم أر فيها أي تعرض لمسألة النزول، وكذلك العقيدة الحموية ففيها إثبات ظاهر الآيات والأحاديث وعدم الخوض في كيفياتها لأنها صفات للباري والكلام في الصفات فرع عن الذات فان قال قائل : كيف صفته؟ قيل له : كيف ذاته؟! والقول في صفة كالقول في باقي الصفات .

---

(1) انظر الذهبي، شمس الدين محمد، (تذكرة الحفاظ، ج4، ص1497.

(2) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن ابراهيم اللواتي ثم الطنجي المعروف بابن بطوطة رحالة طاف المشرق والمغرب وكتب كتابه الذي بين يدينا. انظر كلام ابن جزي الكلبي فيه في مقدمة الكتاب (رحلة ابن بطوطة)، ج1، ص2.

(3) ابن بطوطة، محمد ،(رحلة ابن بطوطة)، ج1 ،ص113 ./وانظر أيضاً ،نايف،محمد ورفاقه (دائرة المعارف الإسلامية) ، ج1 ، ص112.

يقول ابن تيميّة : "**فان قال لك قائل: كيف ينزل الله إلى السماء الدنيا أو كيف يداه ونحو ذلك؟ فقل له : كيف هو في نفسه ؟ فإذا قال لك لا يعلم ما هو إلا هو ، وكنه الباري غير معلوم للبشر ، فقل له : والعلم بكيفية الصفة مسبوق بالعلم بكيفية الموصوف ، فكيف نعلم كيفية الصفة لموصوف لم نعلم كيفته ، وإنما نعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي لك ، بل انظر فهذه المخلوقات في الجنة !**

فقد ثبت عن ابن عباس انه قال : ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء ، وقد أخبر الله انه : (لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرّة أعين) ، وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم: "إن في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " فإذا كان نعيم الجنة وهو خلق من خلق الله كذلك ، فما الظن بالخالق سبحانه وتعالى ..."[(1)] وهناك نصوص كثيرة في هذه الرسالة تؤكد مضمون عدم إدراك كيفية صفة الله تعالى في الرسالة السابقة.

فهناك نصوص متظاهرة على عدم ثبوت ذلك عن ابن تيميّة من انه وصف نزول الله بنزوله عن المنبر . وهذا والله اعلم يضعنا أمام حقيقة ذكرها ابن حجر في درره الكامنة حيث يقول : إن الذي كان سبباً في هذه التهمة هو نصر المنبجي، حيث زوروا كلاماً عليه بسبب طعنه في مؤلفات ابن عربي ونسبته إياه للإلحاد؛ مما أثار حنق نصر عليه، مما استدعاه التزوير، فأغرى به السلطان بيبرس وحبسه لأجل ذلك بشبهة التجسيم [(2)].

أما ابن بطوطة فنلخص الرد عليه بالتالي[(3)]:

---

(1) ابن تيميّة ،احمد (العقيدة الحموية الكبرى)، من كتاب (مجموع الرسائل الكبرى) ، ج1 ، ص 474./ وانظر ، له أيضاً ، (الرسالة التدمرية)، ص 14-44.

(2) انظر ، العسقلاني ، ابن حجر احمد، (الدرر الكامنة)، ج1 ، ص 164-166.

(3) للمزيد ، انظر ، البيطار ، محمد بهجت ، (حياة ابن تيميّة) ، ص36وما بعدها.

1. إن ابن بطوطة لم يجتمع بابن تيميّة ولم يسمع منه ، فان ابن تيميّة كان في وقت قدوم ابن بطوطة في السجن في عام 726هـ. حيث سجن ابن تيميّة في شعبان، وقدم ابن بطوطة في رمضان ، ولبث ابن تيميّة في السجن إلى أن توفاه الله تعالى. فانه لم يسمع منه وخاصة انه ذكر كيفية السماع أنها على المنبر .

2. إن ابن بطوطة لا يوثق برواياته، فقد روى عن الإمام سفيان الثوري بقوله: قرأت في فضائل دمشق إن الصلاة في مسجدها بثلاثين ألف صلاة[1] . وهذا مخالف للصحيح الثابت وهو مستبعد صدوره عن إمام مثل الإمام سفيان الثوري ، وغيرها كثير ، وهذه الرواية كغيرها .

3. إن ابن تيميّة لم يكن يعظ الناس على منبر وإنما على كرسي ، إلا أن يراد بالمنبر المكان المرتفع والكرسي العالي عن الأرض فهذا لا أشكال فيه .

4. إن هذا مخالف للثابت عن ابن تيميّة كما أسلفنا .

5. إن ابن حجر يبين سبب هذا الادعاء، وهو دعوى نصر المنبجي للنيل من ابن تيميّة بسبب طعنه بمؤلفات ابن عربي، وقال ابن حجر :" **فضبطوا عليه كلمات في العقائد مغيرة "**[2]. فإذا كانت مغيرة مزورة، فما ذنب ابن تيميّة فيها وهذا يؤكد قضية عدم الموضوعية في الناقدين.

6.إن معظم روايات التاريخ بحاجة إلى إعادة صياغة ومن ثم الحكم عليها وهذه من الروايات التي أرى أنها ليست صحيحه للأسباب الآنفة .

---

(1) انظر ، ابن بطوطة، محمد ،(رحلة ابن بطوطة) ، ج1 ، ص109.
(2) العسقلاني ، ابن حجراحمد ، (الدرر الكامنة)، ج1 ، ص 164.

المطلب الثاني : كلام أبي حيان النحوي[1] في ابن تيميّة:

كان من أبي حيان انه أجتمع بابن تيميّة يوما، فأعجب به أيما إعجاب وامتدحه بجمله من الأبيات بقوله فيها :

لما أتانا تقي الدين لاح لـــــنا   داع إلى الله فرد ماله وزر
على محياه من سيما الأولي صحبوا   خير البرية بدر دونه القمــر
حبر تسربل منه دهره حـــــبرا   بحر تقاذف من أمواجه الـدرر
قام ابن تيميّة في نصــر شرعتنا   مقام سيد تيم إذ عصت مضـر
وأظهر الحــق إذ آثاره اندرست   وأخمد الشر إذ طارت له شرر
كنا نحدث عن حبر يجـــيء بها   أنت الإمام الذي كان ينتــظر

ثم دار بينهما كلام في النحو حتى ذكر سيبويه فخطأه ابن تيميّة، وأغلظ له مما نفّر أبا حيان منه فقاطعه بسبب ذلك ، ثم ذمّه بعد مدحه ، وجعل أبو حيان مدح ابن تيميّة ذنباً لا يغفر له .

وقد حج أحدهم فسمع أبا حيان بأبيات من الشعر فذاكره بما قاله بابن تيميّة فقال : قد كشطتها من ديواني، حيث ناظرته في سيبويه، فانقصه حقه وهذا لا يستحق الخطاب ، ويقال إن ابن تيميّة قال له : إن سيبويه ما كان نبي النحو ولا معصوماً، بل أخطأ في كتابه في ثمانين موضعاً، لا تفهمها أنت ، فكانت هذه العبارة سبباً في القطيعة. وذكره في تفسيره البحر بكل سوء ، وكذلك في مختصره النهر[2].

ونعود لكلام ابن حجر في أن الكلام قد غيّر على ابن تيميّة، فرأينا سبب الإشكال الذي أدى إلى اتهام ابن تيميّة بما لم يقل، والدليل ما

---

(1) هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي(654-745هـ) من كبار العلماء في العربية والتفسير والحديث والتراجم له كتاب البحر المحيط ومختصره النهر في التفسير ومجاني العصر في التراجم وغيرها كثير. انظر الزركلي، خير الدين (الأعلام)، ج8،ص26.

(2) انظر ، العسقلاني ، ابن حجر احمد، (الدرر الكامنة)، ج1 ، ص 162-163.

وردنا من مؤلفات للإمام ابن تيميّة، فهي المرجع للمحاكمة وليس ما نقل عنه ،وما نسب إليه.

مما سبق يتضح لنا أن أهم أسباب الطعن في ابن تيميّة :

1. التعصب المذهبي كما فعل أبو حيان ونصر المنبجي .
2. ما أثير حوله من كلام غير صحيح ولعله كان السبب في تغير ابن الزملكاني على ابن تيميّة ، إذ كان ممن أحبوا ابن تيميّة ثم تغير عنه .
3. عدم التثبت مما ينقل كما فعل ابن بطوطة .
4. طبعه الحاد في النقاش الذي يستعدي مناقشيه ومخالفيه .

فأما ابن حجر الهيتمي فأرى أن التعصب للرأي قد أثاره ضد ابن تيميّة، نتيجة مخالفته ما أتفق عليه فقهاء عصره في مسألة الطلاق ،وفي ذمه الصوفية، وفي ما نسب إليه من تخطئته بعض الصحابة ، ولأجل مذهبه في الصفات حيث نسبه إلى التجسيم ، ومخالفته في التوسل ، وأمور أخرى [1]. وهذا هو سبب اعتراض السبكي عليه في خرقه إجماع الفقهاء ، ومخالفتهم في كثير من المسائل .

يبين الإمام الحافظ الذهبي في ذلك حيث ينقل عنه ابن حجر فيقول : " **وكان بصيراً بطريقة السلف وأحتج له بأدلة لم يسبق إليها، وأطلق عبارات أحجم عنها غيره ، حتى قام عليه خلق من العلماء المصريين فبدّعوه وناظروه ، وهو ثابت لا يداهن ولا يحابي، بل يقول الحق إذا أداه اجتهاده إليه ،واتسم بحدّة ذهنه وسعة دائرته ، فجرى بينهم حملات حربية، ودفعات شامية ومصرية ، ورموه عن قوس واحدة** [2]."

---

(1) انظر ، الهيتمي ،ابن حجر احمد ،(الفتاوى الحديثية) ، ص114.
(2) العسقلاني ، ابن حجر احمد، (الدرر الكامنة)، ج1 ، ص 169.

فنلاحظ أن التعصب للرأي والمذهب كان سبباً رئيساً لكل ما يجري بين علماء تلك الفترة من طعن وقدح، وصلت إلى حد التضليل والتبديع والتكفير[3].

وأما المادحون فهم كثر، فمنهم الذهبي كما مر بيانه، ومنهم الحافظ ابن حجر، وألف ابن ناصر الدين الدمشقي كتاب الرد الوافر في فضائل ابن تيميّة وشهادة العلماء له بالعلم وسعة الإطلاع، حتى عد شيخ الإسلام، وآثرت الاقتصاد في المدح وعدم التفصيل، والتفصيل في القدح، حتى أضع الأخ القارئ على ملاحظتي في التعصب المذهبي غير الموضوعي، كما رأينا في أمثال ابن بطوطة وأبي حيان.

---

(3) انظر ، الهيتمي ،ابن حجر احمد،(الفتاوى الحديثية) ، ص114./ انظر أيضاً، السبكي، تقي الدين علي، (الرسائل السبكية) ص83 .

الفصل الثاني:

منهج ابن تيمية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اعتماده على القرآن والسنة.

المبحث الثاني: اعتماده على العقل في مجاله.

المبحث الثالث: عدم التعصب والجمود.

الفصل الثاني : منهج ابن تيميّة في البحث

لقد كان الإمام ابن تيميّة حنبلياً من حيث الفقه ، ومن حيث أخذه لمسائل العقيدة ، إلا انه في مسائل الفقه قد لا يلتزم كل ما ذهب إليه الإمام أحمد والحنابلة، ذلك انه كان على قدر من العلم يؤهله لكي ينظر في المسائل ، لذلك نجده يخالف الحنابلة ويرجح غير آرائهم [(1)]. وكان يرى تقليد الأئمة ما لم يتأكد المقلد خطأ الإمام الذي قلده [(2)]. لذلك وجدنا ابن تيميّة لا يركز كثيرا على الفروع وإنما توجه في جل مؤلفاته إلى الأصول ، لذلك فإنني في بحثي في منهجية ابن تيميّة سأبحث في منهجه في كتب الأصول -أي كتب العقيدة الإسلامية -.

وأما بالنسبة لقولي: حنبلي العقيدة فأعني به انه سلفي في عقيدته -أي ينتسب إلى السلف-كمنهج في تعامله مع أصول الدين ، وبالذات مع صفات الله تعالى، والتي هي جزء من مشكلة هذا البحث. كما وقد كان من حيث التفسير متبعاً منهج التفسير بالمأثور.

إلا أننا نلاحظ الأمور التالية في منهجه :-

1. اعتماده على القران والسنة الصحيحة.
2. اعتماده على العقل في مجاله.
3. عدم التعصب والجمود المذهبي.

لذلك سيكون بحث هذه الموضوعات كل واحد منها في مبحث مستقل.

المبحث الأول : اعتماده على القران والسنة الصحيحة :

وهذا ما نلحظه في جميع رسائله حيث يذكر في العقيدة الوسطية على سبيل المثال :- إن طريق أهل السنة والجماعة إتباع أثار رسول الله صلي الله علية وسلم باطنا وظاهرا وإتباع سبيل السابقين من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان حيث أوصى الرسول

---

(1) انظر ، هاشم ، عبد السلام، (الإمام ابن تيميّة)، ص13./ وانظر أيضاً ، د.العبد، عبد اللطيف ،(دراسات في فكر ابن تيميّة) ص17.

(2) انظر ، .العبد، عبد اللطيف ،(دراسات في فكر ابن تيميّة)، ص14.

بقولة:- عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي .. الحديث. ويعلمون ان أحسن الكلام كلام الله وخير الهدي هدي محمد، ويقدمونهما على قول كل البشر ومن ثم اجتماع أمة الإسلام وبالذات اجتماع سلفها الصالح حيث كثر الخلاف بعدهم [1]. وفي ذلك أيضا في اعتماده على القرآن والسنة يقول ابن تيميّة:" **ومن الإيمان بالله: الإيمان بما وصف به نفسه من غير تحريف في كتابه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل بل يؤمنون بأن الله سبحانه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه ولا يكيفون ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه لأنه سبحانه لا سمي له ولا كفوا له ولا ند له ولا يقاس بخلقه سبحانه وتعالى فإنه أعلم بنفسه وبغيره وأصدق قيلا وأصدق حديثا من خلقه. ثم رسله صادقون مصدقون بخلاف الذين يقولون عليه ما لا يعلمون ... فلا عدول لأهل السنة والجماعة عما جاء به المرسلون فإنه الصراط المستقيم**[2]." وهذا دليل على منهج ابن تيمية في الأخذ بالقرآن والسنة كما أنه يأخذ بالعقل في مجاله وهذا هو مبحثنا الثاني.

المبحث الثاني : اعتماده على العقل في مجاله :-

ونقصد بمجاله أي ما كان في دائرة إدراكه ومحيطه ، فأما ما خرج عن إدراكه وإحاطته فلا يؤخذ بأحكامه فالعقل ميزان صحيح ، لكنه يخطئ من يظن أنه بميزان الذهب يستطيع أن يزن الجبال . لذلك فان نتائج العقل إذا كانت في دائرته فهي صحيحة، وأحكامه مقبولة. وأما ما كان خارجا عن إدراكه فلا .

لذلك نجد أن مناهج المدارس الإسلامية مناهج مختلفة في حدود العقل . فالفلاسفة مثلا يأخذون أحكامهم بالعقل – وان الشرع مؤيد للعقل موضح له ، وانه باستطاعة الإنسان بعقله أدراك حقائق الشرع دون الوحي . فالفيلسوف متحصل للمعرفة عن طريق الرياضات العقلية ، فباستطاعة العقل الوصول إلى درجة النبوة بتأملاته . وهكذا يزعمون

(1) انظر ، الهراس ، محمد خليل ، (شرح العقيدة الواسطية) ، ص164.

(2) ابن تيميّة، أحمد (العقيدة الواسطية)، ص20-31 من شرح الواسطية للهراس.

أن ما أثبته العقل فهو المأخوذ به ، وان خالف ظاهر الشرع ، لان الناس مستويات : فهناك أهل الظاهر: وهم عوام الناس، وهناك أهل الباطن: وهم أصحاب الرياضات العقلية[1]. لذلك رأينا محاولات للتوفيق بين المتعارض من الدين مع الفلسفة.

وأما علم الكلام فهو علم جاء في وظيفته الأولى حماية للعقائد الإيمانية، وذلك عن طريق تأييدها بالأدلة العقلية .

إلا أن علم الكلام في بدايته وخاصة عند المعتزلة قد حكّم العقل أكثر من اللازم فأخذ بالحقائق العقلية[2]. – وقيد بها النصوص الشرعية، ورفضوا ظواهر الشريعة الواضحة الصريحة، وقيدوها بالقرائن العقلية التي رجحت عنهم . لذلك نجدهم كالفلاسفة في بعض مسائلهم مثل صفات الله ، فنفوا الصفات نفيا لتكثر الذوات .

وأما الأشاعرة من علماء الكلام فقد توسطوا بين الأخذ بالعقل وظاهر الشرع، فما ثبت عندهم انه حقيقة عقلية قيدوا به الشرع، ولم يصلوا إلى ما وصل إليه المعتزلة من نفي الصفات، فأثبتوا جملة من الصفات . وأولــوا الأخرى إليها .

وأما إمامنا ابن تيميّة فلم ينهج نهج غيره من علماء السابقين ذكرا ، وإنما اعتبر العقل صالحا للاستشهاد به على ثبوت نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا يعني انه شهد لصحة النبوة . أنه يقدم على مضامينها بحجة أنه شهد لها بالصحة ، ومثاله ، لــو أن رجلا شهد لآخر بالصلاح وأفاد المشهود له بحقيقة ما ، فأراد الشاهد مخالفته بحجة أنه السبب في التزكية، فهذا لا يقبل ، حيث ان وظيفة العقل محددة ، مؤقتة ، ولا يقدح ذلك في صحة أحكامه ، لكن إذا استخدمت في موطنها الصحيح وضمن حدودها . ففي صفات الله تعالى على سبيل المثال : فان العقل يثبت حجية القرآن ، والقرآن وصف الله تعالى   بصفات ، فان العقل يقف مكانه في درك صفات الله تعالى، وأما إثباتها ونفيها ،

---

(1) انظر ، ابن السيد البطليوسي ،عبد الله ،(الحدائق العالية) ، ص54 وما بعدها.
(2) في ظنهم انها كذلك وليست إلا ظنية محتملة .

فإن الإمام ابن تيميّة انتهج في مسألة الصفات بالذات- لأنها أكثر المسائل طرحا- منهجا سلفياً محضا. ونلخصه بالأمور التالية :-

1- إثبات الوجود للذات والصفة مع نفي العلم بالكيف .

2- إن القول بالصفات تابع للقول في الذات .

3- الكتاب والسنة مصدر الإثبات والنفي .

4- الأخذ بقياس الأولى في الإثبات والنفي، وهو طريق لإثبات الكمال الله ، فما كان كمالا لغيره فهو أولى به ، وما كان نقصا لغيره فهو أولى بالتنزه عنه .

5- إن طريقة التنزيه يجب أن تؤخذ من السمع .

وشعاره في هذا المنهج: أن يصف الله بما وصف به نفسه . وبما وصفه به رسله نفيا وإثباتا من غير تمثيل ولا تكييف ، ومن غير تحريف ولا تعطيل[1].

المبحث الثالث :عدم التعصب والجمود :

وهذا ملاحظ من خلال عدم التزامه أصول الفقه الحنبلي وفروعه ، فقد وصل في كثير من المسائل إلى مخالفة الإمام أحمد ولم يلتزم فيها رأيه ، وهي بعض المسائل التي ألبت عليه غيره من العلماء كمسألة الطلاق البدعي ، وأنه لا يقع ، وان الحالف بالطلاق يلزمه كفارة يمين . وان تحريم الرضاع لا يشمل تحريم المصاهرة ، كالزواج من أم الزوجة رضاعة، وهو بهذا يخالف ما ذهب إليه الأئمة الأربعة ومنهم الإمام أحمد. ذلك أنه كان عالماً تأهل لمرتبة الاجتهاد وقد أثير حول ابن تيميّة كلام في أنه خرق الإجماع ، وفي ذلك يرد الإمام ابن القيم حيث يقول[2]: إن الإمام ابن تيميّة لم يخرق الإجماع، وجل ما في الأمر أن ما نسب لابن تيميّة الانفراد به يعود إلى أحد أمور أربعة:

---

(1) انظر ، ابن تيميّة ، أحمد ، (الرسالة التدمرية)، ص4 وما بعدها .

(2) انظر البيطار، محمد، (حياة شيخ الإسلام ابن تيميّة)، ص45./ وانظر (دعوى خرق الإجماع للسبكي، تقي الدين علي (الرسائل السبكية)، ص83

1. ما يستغرب جداً؛ فينسب إليه أنه خالف الإجماع لندور القائل به وخفائه على الناس ولحكاية البعض الإجماع على خلافه.

2. ما خالف المذاهب الأربعة ، وقال به بعض السلف والخلاف فيه محكي.

3. ما اشتهرت نسبته إليه مخالف فيه الإمام أحمد ويوافقه فيه غيره من الأئمة الأربعة.

4. ما أفتى به من غير المشهور من مذهب الإمام أحمد.

ولنا بعض الملاحظات على منهج ابن تيميّة :-

1- إن الإمام ابن تيميّة يبني فكرته ويوضح رأيه في كتاب مستقل ، حتى يتبين للباحث رأي ابن تيميّة في المسألة .

2- انه ينقد المنطق الأرسطي ، وطريق تحصيله للمعرفة ، فينقد على سبيل المثال نظرية الحد ألارسطي ، ومبحث القضايا[1]. وذلك لاستناد الحد الأرسطي على أفكار غيبية يؤدي الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين. واقترب بذلك من علماء الكلام المسلمين.

3- ان ابن تيميّة يسلك في كثير من الأحيان مسلك النقد الهدمي للمنطق والعقل ألارسطي،ونقصد بالهدمي: بيان الشك في نتائجهم وأنها ليست قطعيه كما يظنون، وأنها خاطئة.وبالتالي لا تصلح ان تكون حكما على الشريعة .

4- إن ابن تيميّة مع انه يحدد العقل، إلا انه يستخدمه في مجاله، ويرتاده؛ ليبين عوار و خطأ الآراء الأخرى، ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول؛ لاحتمال ثبوته بدليل آخر.

5- لذلك فإننا لا نستطيع أن نحكم على أراء ابن تيميّة من جميع كتبه ، فهناك كتب لم يثبت فيها رأيه، وإنما أراد هدم فكرة الخصم ، كما فعل الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة وإن كان قد حررها في كتب اخرى، فلا بد أن يعرف الكتاب الذي يقرر فيه مذهبه من غيره.

---

(1) انظر ، النشار ، علي سامي ،(مناهج البحث) ، ص 200 وما بعدها .

6- أن نتوقع من منهج ابن تيميّة الخروج بنتائج مختلفة عن المناهج الأخرى .

الباب الثاني:

موقف الإمام ابن تيميّة من قضية قدم العالم الزماني.

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول : العالم بين الحدوث والقدم

الفصل الثاني : رأي ابن تيميّة وعلاقته بالتسلسل والأزل ومسألة الصفات الإلهية.

الفصل الثالث : أدلة المتكلمين ، وموقف ابن تيميّة منها .

الفصل الرابع : أدلة الفلاسفة وموقف ابن تيميّة منها .

الفصل الخامس : دعاوى وشبهات .

الفصل الأول

العالم بين الحدوث والقدم

المبحث الأول : تعريف ببعض المصطلحات عند المتكلمين والفلاسفة .

المبحث الثاني : الآراء في حدوث العالم .

المبحث الثالث : حجم المشكلة في الفكر الإسلامي.

تمهيد :

ثارت في تاريخنا الإسلامي أزمـات فكرية ، وضـعت المـدارس الفكرية المختلفة في صـراعات ، لازلنا نلاحظها إلى وقتنا الحاضر . حيث اتخـذت أشكالاً عـدة ، بين الشـدة والتسـاهل ، والـدفاع والهجـوم، حيث اختلفت دوافعها وإشكالياتها ، وكان لكل مشكلة ظروفها الخاصة ، التي سـاهمت في إظهارها وإسقاطها على الواقع .

ومن هـذه المشـاكل مشـكلة بحثنا وهي قـدم العـالم . فما هي علاقة العـالم بالله ؟ وما صـفة تلك العلاقة ؟ . فكـانت هنـاك آراء في تصـور العالم وعلاقته بالله الموجد له . إلا أن هـذه التصـورات لم تلق الـترحيب الكامل عند عامة المسـلمين ، حيث يلـزم منها مفـاهيم غـير شـرعية، ومفاهيم ليست من الإسلام على رأي الفئة الأخرى . فكانت الصراعات والاتهامات، التي أرى أنها وصلت إلى مرحلة اللاعودة، حيث إن المشكلة لو قرر فيها مهما قرر رأي أحدهما فسيبقى من يقـول في النـاس بخلاف ذلك الرأي .

وإذا ما أردنا أن نتعرف على أساس المشكلة ، فهو المنهج الـذي تثبت به الحقائق الشرعية . فهل يسـتقل العقل بإثبـات حقـائق شـرعية ؟ وإذا اسـتقل فهل له حـدود ؟ أم انه مطلق يجـوب السـاحة الـتي يريد ؟ . فـالمنهج العقلي كـان أحد أهم الأسـباب في اختلاف الـرأي ، حيث إن العقل ممكن الاختلاف في أحكامه ، فما يكون محالا عند قوم فقد يكـون ممكناً عند آخرين، إلا أن يراد بأحكام العقل البديهية الـتي لا خلاف فيها . إلا أن قوما يسلمون لمعلومات بحكم أنها بديهية في العقـول ولا يسـلمها آخـرون ؛ بحجة أنها ليست بدهية وليست برهانية . أي انهم لم يقيمـوا على صحتها دليلاً لأنها ليست بدهية كما يدعون.

فكـان لعلمـاء الإسـلام جـولات في مسـألتنا بالـذات ، بين أخذ بمنهج مطلق العقل ، وبين تحديـده ، فكـان الفلاسـفة أصـحاب مـذهب عقلي محض ،فما أثبته العقل ذهبوا إليه بغض النظر عما اثبت النص الشرعي ، حيث يعمـدون إلى تأويل النص الشـرعي بما يتفق مع ما أثبتته مسـالك

أدلتهم العقلية . وتصـدى لهم الإمـام الغـزالي ومن بعـده الـرازي، وتابعه جمهـور الأشـاعرة في الـرد عليهم . وأما المدرسة الحنبلية فـان نهجها وبالذات في صفات الباري هو الإثبات[1] ، وعدم الخوض فيها ، شعارهم أمروها كما جـاءت ، إلا ان الإمـام ابن تيميّة مع اتفاقه مع الأشـاعرة بحدوث العالم لم يكتف بالجهد الأشعري في الرد على الفلاسفة . فارتـاد مسـلك العقل راداً عليهم ، وغـير ملـتزم لزومـات العقل الأشـعري أو الفلسفي ، معتقداً بان ظـاهر الشـرع أولى بالتقـديم من العقل وبالـذات في كيفيات صفات الباري الفعلية والخبرية.

---

[1] حيث ان المنهج الحنبلي كان قائما على أسس عقلية ، فان العقل لا يدرك كيفية صفات الله تعالى فأثبتوا ما أثبت الله لنفسه، مع التنـزيه عن المشابهة والتمثيل والتكييف ، واستخدموا المنهج العقلي في مجاله بالطريقة القرانية في إثبات عقائد الإسلام دون الحاجة للخوض في مسالك المتكلمين والفلاسفة. انظر منهج ابن تيميّة في الفصل الثاني من الباب الأول لهذا البحث.

المبحث الأول : تعريف ببعض المصطلحات عند الفلاسفة والمتكلمين والسلف :

في بداية هذا البحث يلزمنا أن نعرّف ببعض المصطلحات التي نرى أنها ضرورية في بحثنا ، حتى لا يكون القارئ خالي الذهن من معناها ، أو أن يفهمها على غير حقيقتها عند أهلها . إذ قد يكون الخلاف شكلياً في اسم المصطلح وليس في مضمونه ، وبالتالي لاداعي للخلاف في الاسم الذي اتفق على مضمونه ، فلا مشاحة في الاصطلاح .

إن المسألة التي أحاول علاجها في بحثي هذا هي قدم العالم ، وموقف الإمام ابن تيميّة منها. فما هو المقصود بالعالم ؟وما هو المقصود بالقديم والحادث ؟ فإذا عرف المقصود بان المراد . ولربما بانت أسباب الخلاف بين الآراء إن كان موجوداً.

فأما اسم القديم عند السلف وابن حزم بن الخلف فهو ليس اسماً من أسماء الله الحسنى ولم يسمي الله به نفسه وإنما أثبت لنفسه وصف الأول والمراد به المتقدم على كل الموجودات، وبالتالي فليس وصف القديم من الأسماء الحسنى، وذلك أن معنى القديم لغة هو المتقدم على غيره ولم يرد به ما لم يسبقه العدم، إلا أنه أصبح مصطلحاً خاصاً له دلالته عند المتكلمين والفلاسفة، وأما الحادث فهو الكائن بعد أن لم يكن وله معنيان:

الأول: المخلوق وهو المنفصل عن ذات الله تعالى ولا يقوم بها.

الثاني: الصفة الاختيارية فإنه تقوم بذات الباري صفته الاختيارية والفعلية وتكون الأفعال بعد أن لم تكن فتقوم بذات الباري أفعاله فهذا جائز والأول ممتنع[1].

والعالم مخلوق منفصل لا يحل بذات الله تعالى ولا يقوم بها لأنه مخلوق، وأما الحادث فيطلق على المعنيين السابقين فعلى هذا فالعالم

---

[1] انظر ابن أبي العز الحنفي، محمد ، (شرح الطحاوية)، ص 112،113.وايضا ص125./وانظر ابن تيميّة، أحمد،(مجموع الفتاوى)، ج6، ص120 وما بعدها.

حادث مخلوق بمعنى أنه كائن بعد أن لم يكن بــائن منفصل عن ذات الله تعالى.

وأما العــالم فمعنــاه عند المتكلمين هو ذاته عند الفلاســفة وهو : كل شيء سوى الله تعالى من الموجودات[2].

وأما القديم والحادث فيقول الإمام الغزالي في تعريفهما القــديم : هو ما كان وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظنا القديم سـوى إثبـات موجود، ونفي عدم سابق له .

وأما الحادث فهو : ما كان معـدوماً ، ثم صـار موجـوداً ، والحـادث من جنس الممكن، حيث إن الممكن هو ما جـــاز عليه الوجـــود والعـــدم ولا يترجح وجوده إلا بمرجح.إذ لو كان خلاف ذلك لكان وجــوده من ذاته ، أي انه أصــبح واجبا ، بل هو مفتقر في وجــوده إلى مــرجح يخرجه من حــيز العدم إلى الوجود[1].

وأما عند الفلاسفة فإن ابن سينا يقسم القديم إلى نوعين :

1.قديم بحسب الذات : فهو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة .

2. قديم بحسب الزمان : فهو الذي ليس لزمان وجوده أول[2].

وبــالنظر إلى كتب الفلاســفة نســتطيع تلخيص مــذهبهم كالتــالي : إن القديم عند الفلاسفة قد يطلق على :

1.ما لا علة لوجوده وهو الباري تعالى .

2. ما لا أول لوجوده ، وان كان مفتقراً لعلة ، كالعالم في رأيهم .

وأما الممكن فهو :

1.ما يفتقر لعلة وان كان غير مسبوق بالعدم ، كالعالم .

2. ما لوجوده أول وهو مسبوق بالعدم[3]. وهو الحادث .

فالعالم على هذا الاعتبار له اعتباران :

---

(2) انظر، الآمدي، سيف الدين، (المبين في شرح معاني الفاظ الحكماء والمتكلمين) ، ص99.

(1) انظر، الغزالي، ابو حامد محمد، (الاقتصاد) ، ص15.

(2) انظر، ابن سينا ، الحسين ، (النجاة) ، ج2، ص69.

(3) انظر، ابن سينا، الحسين ، (المبدأ والمعاد) ، ص2 وما بعدها.

فهو قـديم باعتبـار زمـان وجـوده ، وهو ممكن باعتبـار حاجته لعلة توجده . لذلك قالوا: إن العالم واجب بغيره، وهو كذلك ممكن بذاته . فما هو الواجب وما هو الممكن عند الفلاسفة ؟ يقول ابن سينا : الواجب هو الضروري، ونعني به هنا الواجب الوجود : وهو الموجود الذي متى فـرض عدمه أدى إلى المحال . وأما الممكن الوجود : فهو الذي إذا فرض عدمه لم يترتب عليه محال .

وواجب الوجود قسمان :

1.بذاته : وهو الذي يستمد وجوده من ذاته لا من غيره .

2.بغيره : وهو ما استمد وجـوده من غـيره لا من ذاته ، وإنما لوضع ما صار واجباً . كذلك فان واجب الوجود لغـيره ممكن ، لان وجـوب وجـوده تابع لنسبة ما أو إضافة ما ووجوب الوجود يتقرر باعتبار هذه النسبة[1] .

ونلاحظ من خلال ما تقدم أن الخلاف موجود ، وذلك بحسب اعتبار كل فئة معـنى مختلفـاً عن المعـنى الآخر . فـالممكن مع انه لا يـترتب على عدمه محال عند الفلاسفة ، وهو عند المتكلمين كذلك، وهو: ما جاز عليه العدم والوجود ، إلا انه عند الفلاسفة واجب الوجود بغيره باعتبار نسبة ما وهي وجوب عدم تأخر المعلول عن العلة ، حيث إن العالم معلول لله ولا يجوز تأخر المعلـول عن العلة ، فهو متقـدم على العـالم ، رتبة لا زمانـاً . لـذلك نلاحظ أن الخلاف بين الفلاسـفة والمتكلمين إنما يكمن في وصف الممكن ، فالممكن عند الفلاسفة غير الحادث ، وهو أعم منه ، والحـادث جزء منـه. وأما الممكن عند المتكلمين فهو ذات الحـادث، فـالممكن عند الفلاسفة قديم في أحد معانيه ، وعند المتكلمين حادث . وقد يطـرأ على الـذهن سـؤال وهو : هل يلـزم من وصف القـدم وصف الإلهية ؟ أو هل يلزم من إثبات القدم للعالم على سبيل المثال تعدد في الإلهية ؟ .

وفي ذلك يجيب الإمـام الفخر الـرازي : انه لا يلـزم من وصف العـالم بالقـدم الزمـاني انه وصف بالألوهيـة، حيث انه ليس كل ما كـان قـديماً أزلياً ، فانه يجب كونه واجب الوجود بذاته[2] .

---

(1) انظر، المرجع السابق، ص3/ وانظر أيضاً، الآمدي، سيف الدين،(المبين)، ص 119.

(2) انظر، الرازي، الفخر محمد ، (المطالب العالية)، ج1، ص318.

وبالنظر إلى ما سبق فإن المعنى الذي أثبتته الفلاسفة أرادوا به قدم العالم زماناً ، فأما هذا المعنى الذي أثبتوه فانه غير ثابت للعالم عند أهل السنة وبالذات المتكلمين بل انه حـادث، إلا انهم أثبتـوا هـذا المعـنى- أي القدم الزماني- لصفات الله تعالى فقط ، وهذا عند الأشاعرة منهم ، أما المعتزلة فقد نفـوا الصـفات وقـالوا بمعناها وهي الأحـوال. وهي ما أثبته المعتزلة لله تعالى فقالوا بأحوال هي: العلم والقدرة والحياة .

المبحث الثاني: الآراء في حدوث العالم .

تنوعت التعبيرات والاتجاهات في صـدور العـالم ، إلا انه يمكننا أن نـرد الاتجاهات في صدور العالم إلى أربعة :

1. قول الدهرية:[1] وهم القائلون بـان هـذا العـالم مسـتمد وجـوده من ذاته لا من خـالق . وهـؤلاء باتفـاق أئمة الإسـلام وإجمـاعهم كفـار؛ لأنهم جحدوا الصـانع وحاجة العـالم للخـالق[2]. ولن يكـون بحثنا في رأي وقـول هؤلاء ، وإنما سيكون بحثنا في الرأي الثاني وهو :

2. قول الفلاسـفة الإلهـيين: وهو القـول بقـدم العـالم الزمـاني، حيث يتصـورون الله علة تامة ولا يجـوز تـأخر المعلـول عن العلة زمانا ، فهو تأخر بالرتبة فقط ، وهو كتأخر نور الشمس عن الشـمس ، وسـنأتي إلى تفصيل رأيهم وحجتهم لاحقاً. وهو قـول ابن سـينا والفـارابي وليس قـول جميع الفلاسفة[3] .

ويلحق بقول الفلاسفة ما نسبه الإمـام البغـدادي إلى المعتزلة بشـيئية العدم[4] . حيث يلزم من إثبات شيئية العدم إثبات ذات له ، فإذا أثبتنا ذاتاً

---

[1] الدهرية : نسبة الى الدهر في قوله تعالى: (وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) ، أي انهم ينكرون يوم البعث ، وينكرون وجود الخالق. انظر الغزالي، أبوحامد، محمد، (المنقذ من الظلال)، ص25.

[2] انظر ، الغزالي، أبو حامد محمد، (المنقذ من الضلال) ، ص25.

[3] ان ابن سينا لم يأت بها من عنده وانما جاء بها من كلام أرسطو، إلا انه هذب فلسفته وأخرجها بشكلها الذي نرى رغبة في التوفيق ما بين الشريعة والفلسفة.

[4] انظر، البغدادي، عبد القاهر، (الفرق بين الفرق)، ص116.

أثبتنا موجوداً مع الله ، وبالتالي يلزم القول بقـدم العـالم الـذي قـالت به الفلاسفة .

والحقيقة في هـــذا المقـــام أن الخلاف خلاف لغـــوي فـــإن المعتزلة يطلقون لفظ الشيء على ما جاز الإخبار عنه فيشمل الموجود والمعدوم ، وأما الأشــاعرة كالبغــدادي فإنما يطلقونه فقط على الموجــودات دون المعدوم،لذلك نجد الزمخشـري يقـول:" **وفي الأشـياء ما لا تعلق به للقـادر كالمسـتحيل**"[5].وذلك أن المسـتحيل معلـوم أنه لا يوجد فهو معدوم قطعا فأعتبر المعدوم شيئا.

ولا أدل على أن الخلاف لغــوي مما نقله الــراغب في معــنى الشــيء فقال: إن الشيء له معان عدة:

1. الذي يصح أن يعلم ويخبر عنه.
2. وعند كثير من المتكلمين هو اسم مشترك المعنى إذا اسـتعمل في الله وفي غيره ويقع على الموجود والمعدوم.
3. وعند بعضهم الشيء عبـارة عن الموجـود[1]. وهـذا ما أكـده الإمـام التفتازاني رحمه الله[2].

لكن قد يسأل سائل : هل العدم نفس المعدوم؟ فلعل البغدادي قصد ذلك. فأقول: إن ما قصده المعتزلة من شيئية المعدوم ،فهم يقولون به قطعاً، لكن المعدوم غير العدم ، فالمعدوم هو العدم الذي سبقه حالة وجود ، وهذا لا يلزم منه ما لزم الفلاسفة، والدليل أن الأشاعرة يردون على المعتزلة في شيئية المعدوم ، بمقارنة المعدوم بالعدم الأول حيث

---

(5) الزمخشري، محمود ،(الكشاف)، ج1، ص88.
(1) انظر الراغب الأصفهاني، حسين،(المفردات)، ص270.
(2) انظر التفتازاني، سعد الدين مسعود،(شرح المقاصد)، ج1، ص364 وما بعدها.

يقول التفتازاني: أن المعاد كالمبدأ[3]. ودليل آخر، أن المعتزلة يثبتون حدوث العالم[4].

كما يلحق أيضا بالقدم الزماني عند الفلاسفة ما عبر عنه الفارابي وابن سينا بنظرية الفيض أو الصدور ، حيث يتصورون الله تعالى ذاتاً مجردة من الصفات، ولا يجوز ان يصدر عن ذلك الواحد من جميع الجهات الكثرة ، فيصدر عن ذلك الواحد عقل ثم نفس كلية ، وذلك العقل الأول عقل آخر ونفس كلية وفلك، وهكذا دواليك تستمر العقول المفارقة للذات المجردة ، حيث تصبح عشرة، منها يستمد العالم الكثير وجوده[1]. ولقد جاء تلميذ الفارابي ابن سينا فعبر عنها بأسلوبه الخاص بقدم العالم؛ محاولا التوفيق ما بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية. إلا أني أقول أن هذا التصور في صدور العالم ليس محل اتفاق عند جميع الفلاسفة ، فالكندي مثلاً يتابع المتكلمين في حدوث العالم الذي سنتحدث فيه الآن .

3. قول أهل الكلام من أهل الإسلام حيث يقول الإمام الغزالي : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه . وان يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وان يبتدئ من حيث ابتدأ ، وان الوجود قبله لم يكن مرادا ، فلم يحدث لذلك، وانه في وقته الذي حدث فيه كان السبب حدوث المراد بالإرادة القديمة ، حيث إن وظيفة الإرادة هي التخصيص ، وفرق بين الإرادة والقدرة . فالإرادة مخصصة والقدرة منجزة[2].

---

(3) انظر المصدر السابق، ج5، ص83./ وانظر الغزالي، أبو حامد محمد،(الاقتصاد)، ص26.

(4) انظر، الهمذاني، القاضي عبد الجبار،(شرح الأصول الخمسة) ، ص95.

(1) انظر ، ابن سينا، الحسين، (المبدأ والمعاد)، ص75./وانظر أيضاً، د.فرحات، يوسف، (الفلسفة الإسلامية) ، ص92. حيث يذكر ان أول من قال بفكرة الفيض ومعناها هو أفلوطين في كتاب الربوبية، فأعجبت الفكرة الفارابي فصاغها، ومن بعده تلميذه ابن سينا بنظرية الفيض أو الصدور./ وانظر أيضاً، ابن السيد، البطليوسي عبد الله،(الحدائق) ، ص35 وما بعدها في تفصيل هذه النظرية.

(2) انظر الغزالي، أبو حامد محمد،(تهافت الفلاسفة)، ص50.

4. رأي ابن تيميّة : وقول أهل الحديث[3] من أهل الإسلام وحكاه ابن تيميّة عن اليهود والنصارى. ويتلخص في أن كل من سوى الله مخلوق ، فالعالم هو كل ما سوى الله من الموجودات ، فهو حادث كائن بعد أن لم يكن . وان الله وحده هو القديم الأزلي ، فهو المختص بالقدم كما اختص بالخلق والإبداع .

وان الله لم يزل فاعلاً متكلماً ، متصفاً بصفاته الأزلية سواء الذاتية أو الفعلية. بحيث لا يتصور العقل وقتاً إلا وأمكن للعقل أن يتصور وقتاً قبله تتعلق به صفات الله تعالى بآثارها وهذا ما عبر عنه بالأزلية [1].

ولا أرى فرقـاً بين هـذا الـرأي والـرأي السـابق إلا أن الإمـام ابن تيميّة فـرق بينهما في ان رأي المتكلمين من الأشـاعرة يـوجب فـترة بين كونه تعالى وحـده أزلا وبين خلقه أول مخلوقاتـه، فهـذا جلب عليهم اعـتراض الفلاسـفة ، بينما رأي ابن تيميّة وأهل الحـديث لا يـوجب تلك الفـترة بل يمكن صدور الأثر عن مؤثرة في أي وقت يتصـوره العقل . فـالخلاف في تـأخر المـراد عن الإرادة ، فـابن تيميّة يـوجب عـدم التـأخر والمتكلمـون يوجبـون تـأخره؛ فـرارا من القـول بحـوادث ليس لها بدايـة، الـذي الـزم الفلاسفة القول بقدم العالم ، وسنأتي إلى تفصيله لاحقاً .

---

(3) انظر، البيهقي، احمد، (الإعتقاد)، ص38 ، ص44،ص80، ص91. وانظر، الاشعري، ابو الحسن علي،(المقالات)، ج1، ص251،256.

(1) حكى أيضاً د. عرفان، عبد الحميد، هذا الرأي عن اليهود والنصارى، انظر كتابه:(الفلسفة الإسلامية)، ص80./ وانظر ايضاً د.أبو ريده، حاشية كتاب:(تاريخ الفلسفة في الإسلام)، لدي بور، ص331./وانظر، ابن تيميّة، أحمد، (درء التعارض)، ج1، ص225.

المبحث الثالث: حجم المشكلة في الفكر الإسلامي: (قدم العالم زمانياً) .

إن المشـــكلة من الممكن أن تبقى مقبولة إذا بقيت ضـــمن إطـــار الاجتهاد، واحتمال الخطأ والصـواب . مع أعـذار المخطئ . إلا أن القضـية عندما تتعدى هذا الحد ، لتدخل في إطـار الكفر والإيمـان ، تصـبح خطـرة حرجة وفي غاية الدقة .

لـذلك فـان مشـكلة البحث وموضـوعه وهو قـدم العـالم ، وبالـذات ما ذهب إليه الفلاسفة تخصيصـاً ، أي القـدم الزمـاني للعـالم ، كـانت مـدار بحث، وصل في نهاية أمـره إلى حد التكفـير، فالإمـام الغـزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ذهب إلى أن لزوم هذا القول تكذيب لرسول الله صـلى الله عليه وسلم .

ولقد كان كتابه من الخطورة بمكان ، حيث قوّض عرش الفلسفة وبدأ نجمها بالأفول ، مما حدا بابن رشد أن يكتب كتابه تهافت التهافت . إلا أن ابن رشد لم يوفق كل التوفيق في لثم جـرح الفلسـفة وما أحدثه كتـاب الغـزالي ، فبقيت حـتى يومنا هـذا موضع شك ورد ، تـأثرا بموقف الإمـام الغزالي ، والذي يؤكد هـذا الـرأي أن ابن خلـدون يـذكر في مقدمتـه: إن الإمام الغـزالي كـان الأول من المسـلمين في رده على الفلاسـفة وتابعه المسـلمون بعد ذلك في رأيه[1] حـتى عـدّ القائل بقـدم العـالم حـتى عند جمهور الناس من الزنادقة .

وقد كان للإمام ابن تيميّة في هذه المسـألة جهـده الخـاص كغـيره من العلمـــاء، من حيث الموافقة أو المخالفـــة، فهو يتفق مع المتكلمين من جهـة، ويختلف معهم من جهة أخـرى، وكـذلك الفلاسـفة. وهـذا نـاتج عن اختلاف المناهج عندهم في إثبات الحقيقة، من حيث حـدود العقل وقدرته على إثباتهـا، فالعقل دليل على صـدق الـوحي، لكن هل يلـزم من كونه دليلاً على صحته أن يكون حكماً عليه. فهذا موطن الخلاف في المناهج ،

---

(1) انظر، ابن خلدون، عبد الرحمن،(المقدمة)، ص369.

وهـذا ما سـيكون مـدار البحث، من حيث الحقـائق الـتي أثبتتها المنـاهج المختلفة، ومقابلتها بحقائق منهج الإمام ابن تيميّة.

الفصل الثاني

رأي ابن تيميّة وعلاقته بالتسلسل والأزل ومسألة الصفات الإلهية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : - رأي ابن تيميّة وعلاقته بالتسلسل.

المبحث الثاني :- الأزل في رأي ابن تيميّة وعلاقته برأيه .

المبحث الثالث :- سبب المشكلة في رأي ابن تيميّة وعلاقته بالصفات الإلهية.

تمهيد :

سـبق وأشـرنا إلى اختلاف العلمـاء في المسـألة ، وابن تيميّة كغيره من العلماء كان له رأيه الواضح في المسألة ، فهو يقرر أن هذا العالم حادث مخلوق من مخلوقات الله ، كـائن بعد أن لم يكن . لا من مادة . فهو بهـذا الـرأي يتفق تماما مع المتكلمين ، إلا انه يختلف معهم في طريق تحصـــيل واثبـــات الحقيقة الشــــرعية ، فكتب كتابه نقض المنطق ، تــدليلا على أن ما يعتقــده النـــاس انه طريق يثبت حقــائق قاطعة ليس كما يظنــــــون. وانه ممكن الخطأ في نتائجه ، وان الأصل إثبات ما أثبت النص الشـرعي وان يقـدم على إفهـام النـاس ،حيث إن تحكم العقل وصل ببعض علمــاء المســلمين أن يصــلوا إلى دين غــير معروف الهوية ، فهو من جهة الاسم إسلام ، وهو من جهة حقائقه دين وثـني أو دين مخـالف لتعـاليم وحقـائق الإسـلام كما فعل الفلاسـفة ، وأصـحاب وحـدة الوجـود . لـذلك وجـدنا ابن تيميّة في منهجه مدرسة مســـتقلة في طـــرق تحصـــيل المعلومة وفي نتائجها . فانتقد النتيجة كنتيجة عند الفلاسـفة وعند المتكلمين في مسـألتنا قـدم العـالم، كما انتقد أدلة الطرفين في التدليل على مرادهما .

وهـذا ما يفسر قوله بقـدم العـالم النـوعي وحـدوث أفـراده . فهل مقصوده ذات مقصود الفلاسفة أم خلافه ؟ هذا ما سنحاول استشرافه من خلال هذا الباب إن شاء الله تعالى .

المبحث الأول :- رأي ابن تيميّة وعلاقته بالتسلسل :

إن ابن تيميّة يقرر أن هـذا العـالم حـادث ، لكن لو فرضـنا أن هـذا العـالم توقف في وجـوده على سـبب حـادث، وذلك السـبب الحـادث توقف على حادث آخر قبلـه، بحيث تكـون جملة الأسـباب حادثة . فهل هذا ممكن ؟.

إن ابن تيميّة يقرر إمكان ذلك في إثبات حوادث لا أول لها، فالعالم حـادث وقد يتوقف على حـادث قبله ، وهكـذا دواليك لا إلى أول . لكن قد يطـرأ على الـذهن سـؤال ألا وهـو: أن التسلسل باطل وقـول ابن تيميّة هو عين التسلسل ؟

في ذلك يجيب ابن تيميّة أن التسلسل أنواع[1] :

1. تسلسل المـؤثرين والفـاعلين وهـذا باطل وهو مثل أن يقـال لفاعل العالم فاعل ولذلك الفاعل فاعل وهلم جرا ، وهــذا ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وسلم حيث يقول:" لا يزال النـاس يتسـاءلون حـتى يقولـوا هـذا الله خلق الخلق فمن خلق اللـه؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل: آمنت بالله ورسوله[2]."

2. التسلسل في الآثـار الحادثة فهـذا موضع نـزاع ، فمن أبطله قـال بمنع حـوادث لا أول لها في الماضي ، وهو قـول المتكلمين حيث اثبتوا إمكان عدم نهايتها في المستقبل، إلا انهم نفوا عـدم وجـود بداية لها .

ومن النـاس كالجهمية من نفى حـوادث لا أول لها في الماضـي، ونفى أيضا الحوادث التي لا نهاية لها في المستقبل .

---

(1) انظر، ابن تيميّة، أحمد ،(الصفدية) ، ج1،ص11./ وانظر ايضا له، (منهاج السنة)، ج1 ، ص 121./ وانظر له، (درء التعارض)، ج1، ص261.

(2) متفق عليه، أنظر البخاري، محمد،(صحيح البخاري)، كتاب بدء الخلق، حديث رقم 3276، شرح ابن حجر، (فتح الباري)، ج6،ص366./انظر مسلم، (صحيح مسلم)، كتاب الإيمان باب الوسوسة، حديث رقم 135، شرح النووي، ج 2،ص153.

وأما الفلاســفة ومعهم أهل الحــديث وابن تيميّــة، فهم يقولــون: بإمكان حـوادث لا أول لها ، إلا أن الفلاسـفة فهمـوا وجـوب كـون ذلك الحــادث مع الله في كونه متــأخراً عن وجــود الله رتبة لا زمانــا، فهو موجود مع وجـود الله . كوجـود المعلـول اللازم للعلة . وهـذا خطأ لان جل ما يفهم انه ممكن إثبات التسلسل في الآثـار والحـوادث، إلا انه لا يلزم منه لازم الفلاسـفة ، إلا أن جنس الفعل قـديم ، وهـذا الجنس هو اتصاف الله تعالى أزلا بقوة الإيجاد[1].

ولا يلزم من اتصافه تعالى بقـوة الإيجـاد أزلا (جنس الفعل) أن تكـون آثارها الناتجة عنها أزلية ، فحكم الأفـراد غـير حكم الجنس . ولا يلزم من الحكم على الجنس عين ما نحكم على أفـراده وسـيأتي بيانه لاحقاً. ولا شك أن جمهور العالم يقولون : أن العالم مخلـوق كـائن بعد أن لم يكن وهو قــول أصـحاب الملــل، ومن المعلــوم بداهة أن كــون المفعول مقارناً للفاعل لم يزل ولا يزال ممتنع بداهة ، إلا أنه لما كــان التسلسل في المســتقبل لا يلــزم منه التلازم بين الفاعل والمفعــول وكـذلك في الماضي وهـذا ما دلت عليه الآيـات كقوله تعـالى:(**ولكن الله يفعل ما يريد**[2]) وأيضا: (**قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمـــــات ربي ولو جئنا بمثله مــددا**[3]). والمثبت إنما هو الكمــال الممكن فــإذا كــان النــوع دائما فالأكمل هو التقدم على كل أفراده وكذلك دوام الفعل هو من الكمـال أيضـــا. والتسلسل لفظ مجمل فهنـــاك الـــواجب والممتنع والممكن، فالواجب ما أخبر الله به كـدوام نعيم أهل الجنة مثـالا في دوام أفعـال الله في الأبـد، وكـذلك هو في الأزل وإن كل فعل مسـبوق بـآخر فإنه واجب في كلامه تعــالى على اعتبــار أنه صــفة فعل له وكــذلك بــاقي أفعالــه، فكما أنها ثابتة أبـدا فهي كـذلك ممكنة أزلا لأنه فعّـال فصـفة الفعل صفة كمال له ولا يلزم منها مقارنة المفعول له فإن الله متقـدم

---

(1) انظر ابن أبي العز الحنفي، محمد،(شرح الطحاوية)، ص129،130، في إثبات مذهب أهل الحديث.

(2) القرآن الكريم، سورة آل عمران، مدنية ، آية رقم 40.

(3) القرآن الكريم، سورة الكهف، مكية، آية رقم 109.

على كل مخلوق تقدماً لا أول لــه، فكل مخلــوق أول هو الله لا أول له وكل ما سواه كائن بعد أن لم يكن[4].

(4) انظر ابن أبي العز الحنفي، محمد،(شرح الطحاوية)، ص129،130.

المبحث الثاني:- الأزل في رأي ابن تيميّة وعلاقته برأيه.

إن الإمام ابن تيميّة يفسر معنى الأزل بقوله :

إن الأزل ليس عبارة عن شيء محدد الوقت . بل ما من وقت يقدر إلا وقبله وقت آخر ، فلا يلزم من قدم النوع الأزلي ، قدم أفراده . لأنه لو جاز مقارنة المراد للمريد أزلا للزم قدمه. وذلك أن الإرادة التي يجوز مقارنة مرادها لها لا يتخلف عنها مرادها، إلا لنقص في القدرة، فإذا كانت القدرة تامة والإرادة التي يجوز مقارنة مرادها لها حاصلة لزم حصول المراد لوجود المقتضي التام للفعل ، فإذا لم يلزم حصوله لاستلزم ترجيحاً بغير مرجح وهذا باطل[1] .

إن الأزل وصف يوصف به ذات الباري وصفاته الأزلية المقارنة لذاته . فهل يلزم من اتصاف الله تعالى بالصفة أزلا أن يكون أثرها أزليا ؟ هذا ما أراد التعبير عنه الإمام ابن تيميّة ،من أن جنس الفعل قديم وان أفراده حادثة . فجنس الفعل هو الصفة الفعلية التي اتصف بها الله أزلا وهي قديمة بقدم الله ولا يلزم من ذلك قدم آثارها الناتجة عنها بل هي حادثة . أو بمعنى آخر ما هي علاقة الأزل في اللايزال وهذا ما أكده الإمام الرازي تأكيداً لفهم الإمام ابن تيميّة حيث يقول:" **إن من الغوا مض والمبهمات كيفية تقدم الباري على العالم فليس عند العقل منها خبر لأن كل ما يخطر ببال العقل فإنه لابد وأن يقترن بالزمان وقد دل الدليل على استحالة ذلك فكونه تعالى أولاً معلوم ضرورة إلا أنه على سبيل الإجماع دون تفصيل ولا نص في هذه الكيفية... ويقول: إن من غوامض هذا الموضع هو أن الأزل متقدم على اللايزال وليس الأزل سوى الحق تبارك وتعالى، فتقدم الأزل على اللايزال يستدعي الامتياز بينهما فهذا يقتضي أن يكون اللايزال له مبدأ وطرف حتى يحصل هذا**

---

(1) انظر، ابن تيميّة،أحمد،(منهاج السنة)، ج1،ص109.

الامتياز، لكن فرض هذا الطرف محال لأن كل مبدأ فرضته فإن اللايزال حاصل قبله لأن المبدأ الذي يفرض قبل ذلك الطرف المفروض بزيادة مئة سنة يكون من جملة اللايزال لا من جملة الأزل، فقد كان معنى اللايزال موجوداً قبل أن كان موجوداً وهذا محال[2]."

فنلاحظ أن مسألة الخلق متعلقة بصفة الإرادة . وصفة الإرادة عند الأشاعرة هي لتخصيص أحد جوانب الممكن بالوجود أو العدم أو بعض الخصائص من زمان أو مكان أو أعراض . لكن الأشاعرة يقولون ، إن الله كان ولم يكن شيء معه ، ثم خلق الخلق . فهذا يعني وجود مخلوق أول .فأعترض الفلاسفة فقالوا : إن العقل يقضي بأنه قبل ذلك المخلوق الأول قبل ، أو بتعبير آخر ، الفترة ما بين كون الله تعالى وحده أزلاً وبين خلقه أول مخلوقاته ، بماذا نسميها ؟ فإنها زمان، والزمان مقدار الحركة ، والحركة متعلقة بالمادة فوجب قدم المادة . فأجاب الإمام الغزالي: بان من تصور قبل ذلك المخلوق الأول قبلا فهذا من أغاليط الوهم[1]، وهو كمن يتصور بعد حدود العالم وجوداً ، فليس بعد المكان مكان .

حيث أن الفلاسفة يقولون : إن من تصور بعد حدود العالم مكانا فهذا من أغاليط الوهم فكذلك من تصور قبل المخلوق الأول قبلا فهذا من أغاليط الوهم .

إن الإمام ابن تيميّة يوضح فهم المتكلمين في : انهم تصوروا الله معطلا عن الفعل، حيث انه في الفترة التي كانت ما بين وجود الله أزلاً إلى المخلوق الأول كان متصفا بصفاته الفعلية، إلا انه لم يفعل ولم يخلق ، أي انه معطل عن الصفة فعلاً لا قوة . وذلك سببه انهم ينكرون وجود حوادث لا أول لها ، أي التسلسل في الآثار . وحتى لا

---

(2) الرازي، الفخرمحمد،(التفسير الكبير)،ج29،ص211 في تفسير معنى قوله تعالى: هو الأول ... الآية من سورة الحديد آية رقم3 .

(1) انظر ، الغزالي، أبو حامد محمد، (تهافت الفلاسفة) ، ص59.

يثبتوها قالوا : بان الله لم يفعل ، فرارا من القول بقدم العالم، لازم الفلاسفة .

إلا أن الإمام ابن تيميّة يعترض قائلاً : ان إثبات حوادث لا أول لها لا يلزم منه ما ذهبت إليه الفلاسفة، وهو قدم العالم، بل ان ما يلزم منه فقط هو دوام الفاعلية وليس في ذلك حجة على قدم العالم ، وبالتالي فلا يرد استشكال الفلاسفة على مذهب ابن تيميّة ، حيث اعترض الفلاسفة على المتكلمين بان صدور الكون ترجيح بلا مرجح[2]، لكن لو قلنا بدوام الفاعلية وانه لا يلزم ما ذهبت إليه الفلاسفة لخرجنا من إشكالهم[3].

فالقضية تابعة لمشكلة صفة الإرادة . فان الإرادة صفة أزلية لله تعالى ، فالإرادة متعلقة في العالم لكن إذا تعلقت الإرادة به، فهل يجب وجوده على الفور أم على التراخي؟ . فالرأي الأول: وهو أن المراد يجب فور تعلقه بالإرادة أن يكون حاصلاً ويلزم من ذلك إن احتمال تعلق المراد بالإرادة –وهي صفة أزلية- أن يكون ذلك الاحتمال أزلياً ، لكن لا يلزم منه إذا وجد الموجود أن يكون أزلياً . لذلك يرى ابن تيميّة لزاماً إثبات حوادث لا أول لها . فهي متعلقة بالإرادة أزلاً ، وليس هناك أول لتعلقها لان صفة الإرادة أزلية لا أول لها .

وأما الرأي الثاني: فهو وجود المراد مع تعلقه بالإرادة الأزلية على التراخي . وذلك فرارا من القول بحوادث لا أول لها .

فيجوز تأخر المراد من غير سبب حادث ، وهذا رأي الأشاعرة وعلى كل فان الرأيين يلزم منهما أن العالم حادث ولا يلزم منه قدم شيء من العالم[1] .

فنلحظ من الذي تقدم أن المسألة متعلقة بصفات الله تعالى الفعلية وبالذات في صفة الإرادة.

---

(2) وذلك لتساوي الأفعال بالنسبة للإرادة من حيث التعلق بها.
(3) انظر، ابن تيميّة ، أحمد ، (منهاج السنة)، جذ، ص109.
(1) انظر المصدر السابق، ج1،ص109.

المبحث الثالث : سبب المشكلة(قدم العالم) وعلاقتها بالصفات الإلهية:

إن اصل المشكلة في منهج أخذ الحقائق عند الآخرين ، فأصحاب مدرسة العقل أرادوا نصرة ما اعتقدوا انه حجة، مع أن لوازم حجتهم تخالف كثيراً ظواهر نصوص الشريعة ،فمن الحق عند هؤلاء مثلا نفي الصفات، ومن الذي يعتقدونه حقا كذلك عدم قيام أفعال الله بذاته، فنفوا قدم نوعها وحدوث أفرادها .

حيث يعتقدون أن قيام الصفات بالذات يجعل الذات محلا للأعراض ، وبالتالي يوصف بما نزه نفسه عنه وهو الجسمية .فالمشكلة إذا عند نفاة الصفات بحجة العقل ، مع أن العقل ليس في صفهم ، فان العقل يقضي إثبات صفة العلم والقدرة . وأما بالنسبة لمسألتنا فسوف نعيش مع الإمام ابن تيميّة في رده عليهم في طيات الصفحات التالية إن شاء الله.

وجل ما في الأمر أن الإمام ابن تيميّة يرى أن أصحاب منهج العقل خالفوا المنقول بما فيه ظاهر النصوص، حيث قاسوا الخالق على المخلوق، فنفوا عنه ما أثبت لنفسه بحجة عدم المماثلة بالمخلوق، مع أن الأصل في تلك النصوص التنزيه ، دافعه في ذلك أن القول في صفة كالقول في باقي الصفات[1].

ومن المعلوم أن الإمام ابن تيميّة في مسألة الصفات ، يمثل مدرسة الإثبات مع التفويض في الكيفية ، فهو يرى أن المشكلة في أصلها تابعة لاختلاف الناس في فعل الله تعالى .

فمن نظر إلى أن الفعل هو عين المفعول نفى الفعل عن الله نفياً لقيام الحوادث بذاته تعالى. لان ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

ومن نظر إلى أن الفعل غير المفعول أثبت لله صفة الفعل، وقال: إن صفة الفعل أزلية قديمة، وآثارها الناتجة عنها حادثة كائنة بعد أن

---

(1) انظر، ابن تيميّة ، أحمد،(درء التعارض)، ج2،ص149.

لم تكن . فهؤلاء يقولون إن الله يفعل بفعل، ويخلق بخلق ، فالصفة قديمة وآثارها حادثة .

وابن تيميّة مع هذا الفريق ، إلا أن الإمام ابن تيميّة عبّر عن صفة الفعل بالنوع ، فانه لا يخصص فعلاً بعينه ، بل إن كل أفعال الله أي جنس الفعل مرتبط بمشيئته تعالى، قديم بمعنى انه صفة له . وإذا نظر إلى انه المفعول فهو حادث كائن بعد أن لم يكن، دون أن نثبت زماناً لبداية هذه الحوادث ، لان الصفة كائنة لله أزلاً ، كما وضح، وكذلك آثارها فهي ممكنة الصدور عنها أزلاً ، لا واجبة كما ادعى الفلاسفة حيث اثبتوا قدم الآثار وهنا مكمن الخطأ عندهم ، ولا ممتنعة كما قال المتكلمون ، حيث قالوا بذلك إثباتاً لبداية الحوادث[2]. وافترضوا فترة كان الله فيها غير خالق .

فابن تيميّة عندما يثبت قدم النوع (الصفة الفعلية لله تعالى) إنما يثبت له صفةً موجودةً فعلاً وحقيقةً كباقي صفاته تعالى ، فالله متصف بالفعل أزلاً أبداً ، وليس لفعله بداية كما انه ليس له نهاية ، فهي صفة كباقي الصفات من حيث إثباتها ومن حيث عدم إدراك حقيقتها وكيفيتها، فالله يخلق بخلق ويرزق برزق أي بوصف إضافي على وصفيّ القدرة والمشيئة، وليس كما ذهب الفلاسفة حيث أثبتوا أن النوع قديم ، إلا انه غير موجود حقيقةً، وذلك لأنهم في الأصل نفاة للصفات[1].

أما ابن تيميّة فقد أثبت قدم النوع ، مثبتا له حقيقةً موجودةً كباقي صفات الله تعالى وهي وصف زائد على كونه تعالى قادراً مريداً فهو يخلق بخلق بقدرته ومشيئته، كما انه يتكلم بقدرته ومشيئته والقول في صفته كالقول في باقي الصفات.

وأما الأشاعرة فهم متفقون مع ابن تيميّة في إثبات صفة الفعل لله تعالى إلا انهم يقولون بتأخر المراد عن الإرادة ، أي انه لابد للحوادث من أول وان الله لم يكن يفعل في الأزل ثم فعل ، وهذا هو

---

(2) انظر ، ابن تيميّة، أحمد،(مجموع الفتاوى)، ج5، ص528 وما بعدها.
(1) انظر البطليوسي، عبد الله،(الحدائق)، ص90.

مفهوم الفعل عندهم ، ففرضوا مدة كان الله فيها غير فاعل. إلا أني أرى عدم وجود خلاف أصلا حيث نظر ابن تيميّة إلى الإرادة الصلوحية ونظر الأشاعرة إلى الإرادة التنجيزية وهم يقولون بكليهما.

فابن تيميّة يقول : إذا فرضنا قبل هذا المخلوق الأول الذي تعلقت به إرادة الله أزلاً وتأخر عنها ، مخلوقاً آخر ، أهو ممكن أم ممتنع ؟.

فيجيب: إن مفهوم الأزل يقتضي إمكان تعلق الإرادة بالمراد أزلاً دون إثبات بداية لهذا التعلق، وان تأخر المراد عند حصول القدرة والإرادة لا يعني إلا عجزاً في المريد والقادر، وهذا مما يستحيل على الله. وبالتالي إمكان وجود حوادث لا أول لبدايتها. إلا أنها أفراد وحوادث حادثة كائنة بعد أن لم تكن، وأما نوعها فقديم.

حيث يقرر ابن تيميّة:" **إن مذهب السلف على أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء وكلماته لا نهاية لها وكل كلام مسبوق بكلام قبله لا إلى نهاية محدودة، وهو سبحانه يتكلم بقدرته ومشيئته، فالحي لا يكون إلاّ فعّالاً ، فكون الله تعالى يتكلم بكلمات لا نهاية لها ، وهو يتكلم بقدرته ومشيئته فهذا ما نص عليه النص الصحيح والعقل الصريح وهو مذهب سلف الأمة وأمتها، حيث أن الفلاسفة توافق على دوام هذا النوع ، وقدماؤهم يوافقون على قيام ذلك في ذات الله تعالى**[1]"، وأما الذين منعوا ذلك من الفلاسفة والمعتزلة إنما منعوه لعدم قيام الحوادث بذات الله تعالى، والصفات كما يرونها حوادث وأعراض لا تقوم إلا بجسم والله منزه عن ذلك ، فنفوا عنه ما أثبت لنفسه من صفات.

ويفرق ابن تيميّة بين الحادث والمخلوق المنفصل عن ذات الله تعالى ، فلا يلزم من كون الشيء حادثاً أن يكون مخلوقاً ، فالقران مثلاً وصفه الله تعالى بأنه حادث ومحدث إلا انه غير مخلوق ، وأما

---

(1) انظر ابن تيميّة ، أحمد ،(مجموع الفتاوى)، ج5،ص535.

العالم فهو حادث مخلوق منفصل عن ذات الله وإما القرآن فهو حادث قائم بذات الله عز وجل[2].

وهناك كلام للتفتازاني قريب من كلام ابن تيميّة إن لم يكن ذاته حيث يقول عن صفات الله تعالى: وأما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إن كان قائماً بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة ولكن ينبغي أن يقال: الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته موصوفا بصفاته الألوهية ." وهذا ما عبر عنه ابن تيميّة بدوام الفاعلية بأنه ممكن ونوعه قديم على اعتبار أنه صفة فعلية لله تعالى[3].

---

(2) انظر المصدر السابق، ج6،ص320.
(3) التفتازاني، سعد الدين مسعود،(شرح العقائد النسفية)، ص103-104.

الفصل الثالث

أدلة المتكلمين وموقف ابن تيميّة منها

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : دليل حدوث الأعراض وموقف ابن تيميّة منه .

المبحث الثاني : أدلة الرازي الخمسة وموقف ابن تيميّة منها .

تمهيد :

إن الإمام ابن تيميّة مدرسة يحاول من خلالها من خلال أصولها فهم الشريعة على ما يراه انه الصواب .

لذلك نجده يقرر مذهبه ، ولا يكتفي بما اكتفى به سلفنا الصالح في الوقـوف عند ظـواهر النصـوص دون التعـرض لها والـرد على المخـالفين ، بل انه يســلك مســلك العقل ويؤيد به النقل تــدليلا على مذهبه في المســألة، خاصة الــتي بين أيــدينا وما في مذهبه . وكنت قد عرضت إلى أصــول مذهبه ومنهجه العقلي وبالذات في مسـألة الصـفات، وحيث أنه لا يطعن بالعقل وأحكامه إذا اســــــتخدم في مجاله ولكن يطعن به إذا رام ما لا طاقة به فيراجع في المقدمة.

لذلك فإننا في هذا الفصل سوف نعرض حجج المخالفين لابن تيميّة، وسوف نعرض في أثناء حججهم رد ابن تيميّة حتى لا يضيع القارئ بين الإحالات ، وسوف نتعرض لرده على المتكلمين، ومن ثم الفلاسفة .

المبحث الأول:- دليل حدوث الأعراض وموقف ابن تيميّة منه.

ونعني بالمتكلمين فريقي المعتزلة والاشاعرة، إذ يشتركون في القول بحدوث العالم . فهم متفقون مع ابن تيميّة في النتيجة إلا ان ابن تيميّة ينتقد منهجهم في إثبات الحقائق الشرعية.

ونبدأ بمعارضة ابن تيميّة دليلهم الذي بنوه على دعوى نفي الجسمية وتمهيداً له لا بد أن نعرف مقصود المتكلمين بالجسم وأحكامه وذلك من خلال المطلب التالي:

<u>المطلب الأول: المقصود من الجسم وأحكامه عند المتكلمين:</u>

يقول الآمدي: الجوهر هو المتحيز وينقسم إلى بسيط وهو الجوهر الفرد وهو ما لا يقبل التجزئة وإلى مركب وهو الجسم وهو مؤتلف عن جوهرين فردين فصاعداً.

وأما العرض فهو الموجود في موضوع.

وأما الحيز فهو المكان[1].

وقد ذكر التفتازاني جملة من أحكام الجسم آخذ منها ما يناسب قضيتي:

أولاً: الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها عند أهل الملل.

ثانياً: الأدلة على أن الأجسام لا تخلو من الحوادث، وهذا الذي عمد إليه ابن تيميّة بالمناقشة في المطلب التالي.

ثالثاً: امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية[2].

يقول التفتازاني**: "أن الأجسام لا تخلو من الحوادث لأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وقد أجاب الفلاسفة بأن الكلام في الكون المسبوق بكون آخر.**

وليس الأزل حالة تحقق فيها كون لا كون قبله، بل معنى الأزلية الاستمرار في الأزمنة الماضية غير المتناهية، فإن

---

(1) انظر الآمدي، سيف الدين،(المبين)،ص109،96،110.

(2) انظر التفتازاني، سعد الدين مسعود،(شرح المقاصد)، ج3، ص83-120.

قيل: امتناع أزلية الحركات الجزئية لا يجيب امتناع أزلية ماهية الكلية، فيجوز أن يكون كل حركة مسبوقة بحركة لا إلى أول ويكون الجسم متحركا أزلا وأبدا بمعنى أنه لا يقرر زمان إلا وفيه شيء من جزئيات الحركة. وبهذا يقع القدح في أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث لان ذلك إنما هو على تقدير تناهي الحوادث فالعمدة الوثقى في هذا الباب أن تبين امتناع تعاقب حوادث لا نهاية لها" من جهة الماضي.

وبهذا يوضح التفتازاني حقيقة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ومعهم ابن تيميّة إذ أنه يشترك مع الفلاسفة في إثبات دوام الفاعلية لله دون لزوم المقارنة بين الفاعل والمفعول، وهذا مدخل لنفهم دليل حدوث الأعراض عند المتكلمين وموقف ابن تيميّة منه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني:الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض وموقف ابن تيميّة منه:

يقدم الإمام الغزالي دليله على حدوث العالم حيث يقول : أن كل حادث لابد أن له سببا لحدوثه ، والعالم حادث ، فلا بد أن له محدثا وسببا ، إلا أنا نسأل ماذا يقصد بالعالم ؟ فيجيب: أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى . إلا ان المقصود بالموجود هنا الأجسام كلها وأعراضها[1].

إذا فالدليل مبني على حجة حدوث الجسمية . ونعود فنقسم استدلال الإمام الغزالي إلى مقدمات ونرى ما هو البدهي منها وما هو الاستدلالي . وهل البدهي عنده بدهي عند ابن تيميّة؟ أم انه كما وصف؟

1. أن كل حادث لابد أن لحدوثه سبباً .

فان قال قائل هذا الكلام هل هو من البدهيات أم انه من البرهانيات ؟ فيرد الإمام الغزالي :بأنها مقدمة بدهية .

---

(1) انظر ، الغزالي، أبو حامد محمد،(الاقتصاد)، ص20.

ومن يتوقف فيها فإنما لمعرفة المقصــود بالحــادث والســبب . فالحادث : الوجود الذي سـبق بعـدم ، والسـبب: المـرجح لجـانب الوجود على العدم[2] .

1. وأما الأصل الثاني فهو ان العالم حادث .

فان قال قائل من أين لكم هذا ؟ فيثبت الغزالي : ان هذا الأصل ليس بأولى وبدهي وانه بحاجة إلى برهان منظوم من اصلين آخرين.

حيث يقـول الغـزالي : " **إذا قلنا ان العـالم حـادث أردنا بالعـالم الان الأجسـام والجـواهر فقط " فنقـول : " كل جسم فلا يخلو من الحــــــــوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه ان كل جسم حادث** ."[1]

فأما **الأصل الأول** : فان الفلاسفة لا تخالف في مدلوله .

وأما الأصل الثــاني وهــو: ان كل جسم لا يخلو من الحــوادث والنتيجة أن ما لا يخلو من الحــوادث فهو حــادث . فما هو الــدليل عليه؟ يقول الغزالي : " **بان العـالم لو كـان قـديما مع انه لا يخلو من الحوادث لثبت حوادث لا أول لها وللزم ان تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد ، وذلك محـال ، لان كل ما يفضي إلى المحال فهو محال** "[2] .

فنلاحظ من خلال ما قدم الإمام الغزالي انه ينكر القول بحوادث لا أول لهــا، أي انه ينكر التسلسل بنوعيــه، وهــذا ما أشــار إليه ابن تيميّة في مقدمة البحث في الكلام عن جــــواز التسلسل . هـــــذا بالنسبة لكلام الإمام الغزالي وهو من الأشاعرة.

أما المعتزلة فقد سلكوا نفس الطريق، حيث يقول القاضي عبد الجبـــار : " **وأما بالنســـبة للأجســـام فمن حقك ان تعلم**

---

(2) انظر، المصدر السابق، ص20.
(1) المصدر السابق، ص24.
(2) المصدر السابق، ص24.

حـــدوثها ، وان لها محـــدثا مخالفا لنا وهو الله تعـــالى . والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاث :

أحـــدها : ان نســـتدل بـــالأعراض على اللـــه، ونعرفه بتوحيده وعدله ، ونعرف صحة السمع، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام .

والثــاني : هو ان نســتدل بــالأعراض على الله تعــالى ونعلم قدمه ، ثم نقول : لو كانت الأجســام قديمة لكــانت مثلاً لله تعــالى ، لان القــدم صــفة من صــفات النفس ، والاشــتراك في صــفة من صــفات النفس يوجد التماثل ، ولا مثل لله تعالى ، فيجب ألا تكون قديمــة، وإذا لم تكن قديمة وجب ان تكــون محدثة ، لان الموجــود يــتردد بين هــذين الوصــفين ، وإذا لم يكن على أحــدهما كــان على الآخر .

وأما الوجه الثــالث : فهو الدلالة المعتمــدة . وأول من اســتدل بها شــيخنا أبو الهــذيل ، وتابعه بــاقي الشــيوخ – وتحريرها ان نقــول : ان الأجســام لم تنفك من الحــوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخلو من المحدث ولم يتقدمه يجب ان يكون محدثا مثله."[1]

نلاحظ ان الأشـــاعرة والمعتزلة يتفقـــان في هـــذا الـــدليل على حدوث العالم ونرتب هذا الدليل بالطريقة التالية :-

1- ان في الأجســام معــان هي الاجتمــاع والافــتراق والحركة والسكون .
2- ان هذه المعاني محدثة .
3- ان الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.
4- انها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه منها .

---

(1) الهمذاني، القاضي عبد الجبار،(شرح الاصول الخمسة)، ص95.

وبعد ذلك فما هو موقف الإمـام ابن تيميّة من هـذا الـدليل الـذي يبني على مقدمة : ان ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؟

يقــول ابن تيميّة : "**فــان قيل : كــون الأجســام تســتلزم الحــوادث ظــاهر، فانه لابد للجسم من الحــوادث . وكـون الحوادث لاأول لها ظاهر، بل هذا معلوم بالضــرورة ، كما ادعى ذلك كثير من نظــار المتكلمين ، وقــالوا: نحن نعلم بالاضـطرار، ان مــالا يسـبق الحـوادث ، أو مــالا يخلو من الحـوادث فهو حـادث. فـان لم يسـبقها ولم يخل منها لا يكــون قبلها ، بل إما معها وإما بعــدها ، وما لم يكن قبل الحـوادث بل معها أو بعـدها لم يكن إلا حادثا ، فانه لو لم يكن حادثا لكان متقدما على الحـوادث ، فكــان خاليا منها وســـابقا عليها** ."[2]وبعد ان وضح ابن تيميّة حجة غـــيره وقررها يؤكد على قضـــية أهمية المصـــطلح حـــتى لا يختلف مع غـــيره في الأسماء دون المسميات[3].

لـذلك يعمد إلى تحديد لموضع الـنزاع، فيقسم المـراد بـالقول – مالا يسبق الحوادث فهو حادث – إلى قسمين:-

1- إذا أريد بالحادث كل ما له ابتداء ، أو المعين أو المحصور ، واحـدا كـان أو عـددا فهـذا لاخلاف فيه – في كونه حادثا على ما مر بيانه – بين عاقلين .

2- لكن ان أريد به : ما لم يخل من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة. هل هو حادث؟

وهو مبـــني على ان هـــذا، هل يمكن وجـــوده أم لا؟ وهل يمكن تسلسل الحوادث شيئا بعد شيء لا ابتداء لها ولا انتهاء ؟[1] فهذا مما يجيزه ابن تيميّة وسماه كما وضح بالتسلسل في الآثار. وهنا يحــاول ابن تيميّة ان يمهد بهذا المدخل لصفات الله تعالى في إثبات قــدم

---

(2) ابن تيميّة ، أحمد،(درء التعارض)، ج1، ص120.
(3) انظر المصدر السابق، ج1، ص120.
(1) انظر المصدر السابق، ج1، ص120.

النوع، حيث ان الله تعالى متصف بصفاته منذ الأزل، فصفاته فــرع عن ذاته . ويقـــول في ذلك :" **وهل يمكن ان يكـــون الـــرب متكلماً لم يزل متكلما إذا شاء ؟ وتكون كلماته لانهاية لها ، لا ابتداء ولا انتهاء ، كما انه في ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له؟ بل هو الأول الذي ليس قبله شـيء ، وهو الآخر الـذي ليس بعـده شـيء ، فهو القـديم الأزلي الدائم البـاقي بلا زوال ، فهل يمكن ان يكـون لم يزل متكلما بمشيئته؟ فلا يكون قد صار متكلما بعد ان لم يكن ، ولا يكــون كلامه مخلوقا منفصــلاً عنه ، ولا يكــون متكلماً بغير قدرته ومشيئته ، بل يكـون متكلمـاً بمشـيئته وقدرته ، ولم يزل كذلك ولا يزال كذلك**"[(2)] .

وهذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قـالوا بــذلك وبين غيرهم .

فيحاول ابن تيميّة في هذا التصور وهو إثبات التسلسل في الآثار، لا المؤثرين، المتعـاقب في الآثـار شـيئاً بعد شـيء، ان يـدخل لفهم صفات الله تعـالى، وتعلق الفعل بهـا، ودخل بصـفة الكلام، إذ يثبت أنها صفة قائمة بالله وهي قديمة أزلية بقدمه تعـالى ليس كما قـال بعضـــهم : ان الله لم يكن متكلمـــاً أي معطلاً عن الكلام والفعل ثم فعل وتكلم ، أو ان بعضهم نفى الصـفة أصـلاً وأثبت كلامـاً مخلوقـاً راده إلى صـفة العلم أو حـال العلم وهم المعتزلة ، ويثبت له كمـال القــدرة والمشــيئة وانه لا يــزال كما كــان عليه منذ الأزل رداً على الفلاسفة الـذين نفـوا عن الله الإرادة لـزوم قـولهم بوجـوب صـدور المعلول عن العلة التامة ، حيث يتصورون الله علة تامة لا يجــوز ان يتأخر عنها أثرها .

وســـنأتي إلى رد ابن تيميّة عليهم بمعـــرض كلامنا ان شـــاء الله تعالى.

---

(2) المصدر السابق، ج1، ص121.

وان اعـترض أحـدهم بقـول الله تعـالى: (**وكل شـيء عنـده بمقـدار**)[1]. وقوله (**وأحصى كل شـيء عـدداً**)[2]. اعتراضا وإبطـالا للحـوادث الـتي لا أول لها حيث قـالوا: فـان ما لا ابتـداء له ليس له كل ، وقد أخـبر انه أحصى كل شـيء عـددا. فكيف يحشر الله ما لا إحصاء له[3].

فيجيب الإمـام ابن تيميّة على ذلك بعـدم تسـليمه الاسـتدلال فيقول :" **فإنه سـبحانه قـدر مقـادير الخلائق قبل ان يخلق السـماوات والأرض بخمسـين ألف سـنة . وقـال : (وكل شـيء أحصـيناه في إمـام مـبين)[4] فقد أحصى وكتب ما يكـون قبل ان يكـون إلى أجل محـدود ، فقد أحصى المستقبل المعـدوم ، كما أحصى الماضي الـذي وجد ، ثم عدم . ولفظ الإحصاء لا يفـرق بين هـذا وبين هـذا ، فـان كـان الإحصـاء يتنـاول ما لا يتنـاهى جمله فلا حجة في الآيـة، وان قيل : بل أحصى المسـتقبل ، تقـديره :جملة بعد جملة ، لم يكن في الآية حجة ، فانه يمكن ان يقـال في الماضي كذلك** ."[5]

وبالتالي على ما قدم الإمام ابن تيميّة من ان المـراد من الآية هو إحصاء ما يكون قبل ان يوجد إلى أجل محدود ، فأحصى المستقبل والماضي الذي وجد وبالتالي فان المقصود ان مثل هذه الآية لم يرد الله بها إبطال دوام كونه لم يزل متكلمـاً بمشـيئته وقدرته ، وقـادراً بمشيئته وقدرته .

وبالتالي بعد الذي قدمنا نخلص إلى النتائج التالية :

- ان ابن تيميّة يعـترض على المتكلمين في دليلهم حـدوث الأعراض؛ تدليلا على حدوث العالم .

---

(1) القران الكريم، سورة الرعد، مدنية، آية رقم 8.
(2) القران الكريم، سورة الجن، مكية، آية رقم 28.
(3) انظر، ابن تيمية ، أحمد، (درء التعارض) ، ج1، ص124./ وانظر أيضاً، السقاف، حسن، (التنبيه والرد)، ص9.
(4) القران الكريم، سورة يس، مكية، آية رقم 12.
(5) ابن تيميّة ، أحمد، (درء التعارض)، ج1،ص125.

- إلا ان هــذا الــدليل في مقدماته الــتي وصــلوا فيها إلى هــذه النتيجة، اعتمد على مقدمة: ان ما لا يخلو من الحادث فهو حادث .

- يحاول ابن تيميّة ان يوضح موضع النزاع في انه إثبـات حـوادث متعاقبة لا إلى بدايــة، وهــذا ما يعــبر عنه بالتسلسل في الآثــار كما تقدم .

- إذاً فـالخلاف يكمن في إثبـات التسلسل في الآثـار ، حيث ان المتكلمين نفـوا هـذا النـوع بالإضـافة إلى التسلسل في المـؤثرين ، ولم يفصلوا فيهما .

- ان ابن تيميّة يأخذ بــالقول بالتسلسل في الآثــار. وهو إثبــات حــوادث لا أول لهــا، وصـولاً إلى فهم صـفات الله تعـالى، من حيث تعلقها به وصدور آثارها عنها .

- ان ابن تيميّة عبر عن ذلك بقدم النوع وحدوث الأفراد .

- انه يعني بقدم النوع: ان الله لم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته ، كما كان فاعلاً في الماضـي، وكـذلك حاله في المسـتقبل ، وبعبـارة أخرى دوام التأثير .

- ان العقل يتصــور صــدور الآثــار والأفعــال عن الفاعل بعد ان تتوفر القدرة والمشيئة التامتين ، بغض النظر عن الزمان .

- فالله تعالى متصف بصفاته أزلا أبــدا ، وبـدوام الفاعلية لأنها من صفاته الأزلية التي هي فــرع عن ذاته الأزلية وليس الأزل وقتـاً محدوداً ، وإنما هو الدوام الماضي الذي لا ابتداء له .

- ان تخصيص حادث بمكان وزمان معينين، هو الأثر الناتج عن صفة القدرة والمشيئة ، وهو كائن بعد ان لم يكن .

- كأن ابن تيميّة يقول بقول الأشاعرة، من حيث إخـراج المـراد من حيز القوة إلى حيز الفعل .

فالله متصف بصفات لا يلزم منها ان يصدر عنها آثارها، إلا إذا اقترنت مع المشيئة في تخصيص المراد بزمان ومكان معينين .

- ان ابن تيميّة يختلف عن الأشاعرة في صفة الكلام بالذات، مع انهم يتفقون في باقي صـفات الأفعـال ، حيث أثبت ابن تيميّة لفظـاً قديماً، بينما الأشـاعرة أثبتـوا معـان قائمة بـالنفس، واللفظ حـادث، فهو عبارة عن مراد الله. وليس المجال للتوسع فيها لانها ليس مدار بحثنا.وقد يقول قائل: كيف تقول باتفاق ابن تيميّة مع الأشاعرة في قوله بقـدم العـالم النـوعي . حيث ان الخلق صـفة فعل ؟ وحـتى لا نترك المجال للحيرة نورد كلام الإمام الغـزالي في ذلك حيث يقـول :" **فقــال قــوم : هو خــالق[1]أزلاً إذ لو لم يصــدق لكــان اتصافه موجباً للتغير، وقال قـوم لا يصـدق إذ لا خلق في الأزل فكيف]صار[[2]خالقا. والكاشف للغطاء عن هـذا ان السيف في الغمد يسمى صارماً وعند حصـول القطع بـه، وفي تلك الحالة على الاقـــتران يســـمى صـــارماً. وهما بمعنـــيين مختلفين. فهو في الغمد صـــارم بـــالقوة وعند حصول الفعل صـارم بالفعـل..... بمعـنى تسـمية السـيف في الغمد صــارماً: ان الصــفة الــتي يحصل بها القطع لا لقصور في ذات السـيف وحدته واسـتعداده، بل لأمر آخر وراء ذاتــه. فبــالمعنى الــذي يســمى الســيف في الغمد صــارما، يصـدق أسم الخـالق على الله تعـالى في الأزل، فان الخلق إذ اجري بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الــذات لم يكن. بل كل ما يشـــترط لتحقيق الفعل موجـــود في الأزل ، وبـــــالمعنى الـــذي يطلق حالة مباشـــرة القطع للســـيف اسم الصـــارم لا يصـــدق في الأزل فهـــذا حظ المعــنى** ."[3]من خلال كلام الغـزالي نسـتطيع ان نقـول من حيث تشابه المقصود بينهما : ان القـدم النـوعي المقصـود بـه: ان كل ما

---

(1) إثبات صفة الفعل لله تعالى وفي النص الأصلي عبارة : هو صادق أزلا فقد تصرفت بها إذ قد تكون هفوة النسّاخ.

(2) ليست في النص، حيث إن النص: فكيف خالقاً. وهو صحيح المعنى، إلا انه قد يلتبس على البعض فهمه فزدتها توضيحاً.

(3) الغزالي، أبو حامد محمد، (الاقتصاد)، ص110. هذا وقد يعبر عن الفعل بالقوة بالصلوحي القديم ، وعن صفة الفعل فعلاً ، وإنجازا بالصلوحي الحادث، فالصفة قديمة ومتعلقها حادث.

يشـترط لتحقيق الفعل موجـود في الأزل، وهـذا هو المعـنى القـديم للصفة ، وهذا ما عبر عنه بالقوة ، أما إذا صدرت عن الله في زمـان ومكان معيـنين فهو حـادث مخلـوق ، وهـذا ما عـبر عنه بالفعل . أي إخراجه من حـيز الإمكـان العـدمي إلى الإمكـان الوجـودي . والـذي يخصص ذلك هو صـفة الإرادة[4] .ويـرى ابن تيميّة نقد هـذا الـدليل ، حيث انهم اعتمــدوا عليه في إثبــات الصــانع، معتمــدين على دليل الحدوث القائم على إثبـات حـدوث الأجسـام، ولا دليل على حـدوث الأجسام إلا دليل الأعراض [5] .

والذامون لهذا الدليل نوعان :-

1. من ذمها لأنها بدعـــة، وخـــروج عن منهج رســـول الله في دعوته النــاس للإســلام . ولست معهم لأنه ليس كل بدعة مذمومة في الإســلام وهــذه بدعة أرادت الــدفاع عن الإســلام بطريق رأته صواباً وأقرّه الشرع بأصله من حيث استخدام العقل.

2. من ذمها لاشتمالها على مقدمات باطلة ، وهؤلاء هم أهل الحـديث وجمهـور السـلف[1]. واعـترض الفلاسـفة على هـذا الـدليل للـزوم الـترجيح بلا مـرجح، وتصـور الله معطلاً عن الفعل بلا سـبب أصلاً ، وانه ليس هناك دليل من قرآن أو سنة تدل على قولكم في تعطيل الصانع عن الصنع .

وقد يعـــترض أحـــدهم بقوله : ان هـــذا الـــدليل فقط لحـــدوث الأجسام، فإذا أثبت الفلاسفة قدماء ليسوا بأجسام، فان هذا الدليل لا يشملها ، إلا ان المتكلمين عنـدما قصـدوا الجسـمية انما أرادوا به العالم، وهو كل ما سوى الله ، سواء عبر عنه الفلاسـفة بالفلـك، أو العقول، أو الجواهر .

---

[4] انظر، الغزالي، أبو حامد محمد،(تهافت الفلاسفة)، ص52./وانظر ابن أبي العز، محمد،(شرح الطحاوية)،ص129.

[5] انظر، ابن تيميّة،أحمد، (الصفدية)، ج1، ص274.

[1] انظر، المصدر السابق، ج1، ص275.

المبحث الثـاني:-مناقشة الإمـام ابن تيميّة الإمـام الرازي في أدلة الحدوث :

أشـــرنا إلى ان الإمـــام ابن تيميّة قد نـــاقش الفريق القائل بالقـــدم، حيث خالفه في النتيجة والطريق ، كـــذلك فانه خـــالف القائلين بالحدوث، من حيث طريق الوصول، مع اتفاقه في النتيجة . وقد كـــان الإمـــام ابن تيميّة قد فصّـــل في رده على القـــائلين في الحدوث بالـذات مع الإمـام ابن الخطيب الفخر الـرازي ، حيث عمد لمناقشة أدلته الـتي وصـفها بأنهـا: أشـمل ما كتبه ابن الخطيب في هذا البحث ، حيث جـاءت مفصـلة في كتابه الأربعين ، لـذلك خصـها الإمام ابن تيميّة بالمناقشة .ونحن عندما نناقش رأي الإمـام الـرازي إنما نناقش رأي ابن تيميّة للأشعرية والمتكلمين بشكل عام .

وكان الإمام الرازي قد سلك في إثبات حدوث العـالم خمس حجج فأتى عليها بالتفصيل :

المطلب الأول الدليل الأول:في إثبات حدوث الأجسام :

لو كانت الأجسام أزليـة، لكـانت في الأزل: إما متحركة أو سـاكنة ، والقسـمان بـاطلان وبالتـالي بطلان القـول بأزليتها بل إنها حادثة[1].وحتى يستقيم استدلال الرازي فلا بد ان يـبرهن على صـحة مقدماته .

وكـــان الإمـــام الـــرازي قد بـــرهن على دليله بإثبـــات ثلاث مقدمات :

1. الحصر في الساكن والمتحرك بحجة، ان المتحـيز لا بد ان يكـــون مختصا بحـــيز معين، بحيث تصح له الإشـــارة. إلا ان الإمـام ابن تيميّة لم يلتفت إلى هـذه المقدمة والتفت مباشـرة إلى

---

[1] انظر، الرازي، الفخر محمد ، (الأربعين)، ص13./ انظر أيضاً، ابن تيميّة، أحمد،(درء التعارض)،ج2، ص371. وكان الإمام ابن تيميّة يلخص النص باسلوبه ويعمد بالرد عليه ، وكان يعرضها عرض الفاهم المدرك لمقصودها. وتجدر الإشارة إلى ان الإمام الرازي قد ذكر هذا الدليل في أكثر من كتاب له، مثل: المسائل الخمسون في أصول الدين، ومعالم أصول الدين ، وغيرها./وانظر ايضا التفتازاني، سعد الدين مسعود،(شرح المقاصد)،ج3،ص109.

الثانية وهي: إثبــات ان القــول بكــون الأجســام متحركة في الأزل محــال . وقد عــبر الإمــام ابن تيميّة عن هــذا المحــال بأنه يســتلزم حـــوادث لا أول لها . فكيف عالجها الإمـــام ابن تيميّـــة؟ هـــذا ما سنتعرف عليه الآن .

2. المقدمة الثانية : ان كــون الأجســام متحركة منذ الأزل محال .

وقد أقام الإمام الرازي على انتفاء أزلية الحركة ستة وجوه[1] وهي :

الوجه الأول :-

ان ماهية الحركة تقتضي ان تكون مسبوقة بغيرها ، وحقيقة الأزل عدم المسبوقة بالغير، فوجب ان يكون الجمع بينهما محالا ممتنعا لذاته . وبعد هذا العرض ، فما هو موقف الإمام ابن تيميّة ؟

ان الإمام ابن تيميّة في مناقشته كلام الرازي، يحاول ان يبين المقصود من الغير ، حتى لا يحصل خطأ في الفهم و الاستدلال .

فما هو الغير الذي تقتضيه الحركة ؟ في ذلك يقرر ابن تيميّة المقصود بالغير فيقول : ان الغير الذي تقتضيه الحركة له معنيان :-

1- ان تكون الحركة مسبوقة بما ليس بحركة، وهو باطل لانه ليس مدار بحثنا فنحن نبحث في الحركة وليس في غيرها .

2- ان يكون بعض أجزائها سابقا لبعض، وهذا هو المراد بالغير .

فالنزاع يكمن إذن في نفي وصف الأزل عن الحركة لذلك فان الاختلاف يكون كالتالي :-

1- الفيلسـوف قال : ان ماهية وطبيعة الحركة تقتضي ان يكون بعضها متأخرا عن الآخر، لكن ذلك لا يمنع وجود مالا انقضاء له من الحركات ، فإذا لم يمتنع وجود مالا انقضاء له من الحركات

---

(1) انظر، الرازي، الفخر محمد ، (الأربعين)، ص 14،15.

، فكذلك لا يمتنع وجود مالا بداية له من الحركات . كما انه لم يمتنع وجود مالا أول لوجوده وهو القديم الواجب الوجود . مع إمكان تقدير حركات وأزمنة لا ابتداء لها مقارنة لوجوده .

2- أما ابن تيميّة، فانه يفرق بين حكم الأفراد وحكم المجموع ، فان آحاد الحركة حادث كائن بعد ان لم يكن، وان كان متعاقبا، أي إمكان وجودها بدون أول لأزلية تعلقها بالصفة الفعلية لله التي عبر عنها بالنوع ، فنوع الحركة أزلي ، إلا ان آحادها حادث . وبالتالي فان مفهوم كون الماهية للحركة مركبة من جزء سابق، وأخر لاحق لا ينافي دوامها ضمن أفرادها المتعاقبة بدون بداية لأولها[1].

الوجه الثاني :-

لو كانت أدوار الفلك متعاقبة لا أول لها ، فانه قبل كل حركة عدم ، لا أول له . فتكون تلك العدمات مجتمعة ، في الأزل وليس معها شئ من الوجودات ، فلا بد ان يكون لمجموع الوجودات بداية وأول . وذلك ان الرازي ينظر إلى ان حكم الأفراد هو حكم المجموع ، فإذا نظرنا إلى كل حركة على حدة، فانها مسبوقة بالعدم ، إذن فكل الحركات مسبوقة بالعدم ، أو ان مجموع الوجودات مسبوق بالعدم ،فيلزم منه أن له أولا وبداية .

فما هو موقف الإمام ابن تيميّة ؟

ان ابن تيميّة لا يسلّم للرازي إمكان اجتماع الاعدام في الأزل، وبالتالي فان الرازي يقول: عدم كل حادث ثابت في الأزل . فيعترض ابن تيميّة بقوله: لا نسلم ان عدم الجنس ثابت في الأزل ، وليس الجنس حادثا حتى يكون مسبوقا بعدم الجنس ، انما الحادث أفراده ، كما هو في دوامه للابد ، فانه ليس لعدم المجموع تحقق في الأزل ، والعدم السابق لأفراد الحركات بمنزلة العدم اللاحق لها . فلا يقال ان مجموع الأعدام مجتمع في الأبد ، والفرق بين عدم الفرد ، وعدم المجموع واضح . وقد تقرر في سابق رأي ابن تيميّة

---

(1) انظر ابن تيميّة، أحمد، (درء التعارض)، ج1، ص245-299.

انه يقصد بالجنس أو النوع ، صفة الفعل لله تعالى، أي انه لا يلزم من كون أثار هذه الصفة مسبوقة بالعدم ان تكون الصفة كآثارها[2].

الوجه الثالث:-

ان الحركات إما ان تكون قد حصل فيها شئ في الأزل أو لم يحصل. فان لم يحصل وجب ان يكون لمجموع هذه الحركات بداية، وهو المطلوب. فان حصل ولم تكن مسبوقة بالغير كانت تلك الحركة أول الحركات وهو المطلوب . فان كانت مسبوقة بغيرها لزم المحال في سبق الأزل بالغير . وهذا الوجه فرع عما قبله . فماذا يجيب الإمام ابن تيميّة؟

لقائل ان يقول : ليس شئ من الحركات الجزئية أزليا ، بل كل واحدة منها حادثه ، وانما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهذه الحركة الكلية ليست مسبوقة بغيرها وبالتالي فلا يلزم ان يكون لكل الحركات الجزئية أول . فان المستدل – الرازي – يقصد من مقدمته انه، ان حصل شئ من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيرها فلها أول، يريد به : ليس مسبوقا بحركة أخرى ، فإن الحركة المعيّنة التي لم تسبقها حركة أخرى تكون لها ابتداء فلا تكون أزلية ، إذ الأزلي لا يكون إلا الجنس .

وأما الحركة المعيّنة فعلى التقديرين[1] فهي حادثه . فالنزاع في الجنس وليس في الحركة المعيّنة. فالمنازع للرازي يقول: بأزلية الجنس وليس مسبوقا بغيره ، وما قدر كذلك فكيف يكون له أول ؟ فالمسبوق بغيره هو الذي له أول ، وأما ما ليس مسبوقا بغيره لا يكون له أول .

وأما قول الرازي ، بكون الحركة المعيّنة مسبوقة بأخرى في الأزل، جمع بين النقيضين وممتنع لذاته . وهذا لا إشكال لابن تيميّة فيه لحدوث الحركة الحادثة وانما الإشكال في جنس الحركة لا أعيان أفرادها . ويعتبر ابن تيميّة ان الحركة من جنس الفعل، فآحادها حادثة وهي قديمة بنوعها على اعتبارها انها وصف فعلي لله تعالى.ولا يريد به الانتقال من حيز الى آخر، كما فهم المتكلمون ذلك، وإنما هي وصف فعل لله تعالى.كما قال أهل اللغة.

---

(2) انظر التفتازاني، سعد الدين مسعود،(شرح المقاصد)،ج3،ص110، حيث ضعّف هذا الدليل.

(1) كونها مسبوقة بالغير ،أو غير مسبوقة به.

الوجه الرابع :

إذا تحرك زحل دورة واحدة تحركت الشمس ثلاثين[1]، فدورات زحل أقل من دورات الشمس، وبالتالي فان ما كان أقل من غيره فهو متناه ، فاذن عدد دوراته متناه.

وبالتالي فلحركة زحل بداية، وإذا كان كذلك، وجب ان يكون أيضا لجميع الحركات بداية، لان ضعف المتناهي مرارا متناهية يكون متناهيا . وقد أعترض هذا الدليل بالأعداد، من حيث أنها متفاضلة، مع كونها غير متناهية، فتضعيف الواحد أقل من تضعيف الاثنين، مع كونهما غير متناهيين. وقد أجيب على ذلك:

1- ان مراتب الأعداد المجردة إنما هي أمر ذهني، وليست أمرا موجودا في الخارج، والذهن قد يجمع بين النقيضين، وهما ليسا موجودين في الخارج .

2- ان كل ما يتصوره الذهن من تضعيف الأعداد وسائر المقادير إلى غير نهاية فهو متناه. فالذهن لا يزال يقدّر و يضعّف حتى يعجز.

وهكذا إذا لفظ بأسماء وألفاظ الأعداد فيبقى يضعّف حتى يعجز ، وان قدر انه لا يعجز فانه يدخل في الوجود الذهني واللفظي والجناني واللساني ، وكل ما يدخل في ذلك الوجود، فانه متناه وله مبدأ محدود .

---

[1] القول بحركة الشمس بالوصف الذي ذكره الرازي ، غير ثابت وغير صحيح علمياً، لان الشمس تدور حول نفسها مستقرة في مركزها ، وتدور حول مركز المجرة. وذلك على تقديرين : 1. ان كان مقصوده دوران كل واحد منهما حول نفسه ، فهو أيضاً غير صحيح؛ لعظم حجم الشمس وصغر زحل، فلزم عكس فرضه من حيث عدد الدورات. 2. ان كان المقصود دورانهما حول بعضهما ، فالشمس ثابتة وزحل يدور في فلكها. إلا ان استدلاله يستقيم وينتظم إذا فرض جسما وفلكاً غير الشمس.

فله أول ابتدأ منه وهو ذهن الإنسان ولفظه ، وكل ما يوجد منه متعاقبا فانه متناه ، لكن هذا يدل على جواز مالا نهاية له في المستقبل مع جواز ان له بداية في الماضي .ومن هذا الباب أنفاس أهل الجنة وتسبيح الملائكة ، وبالتالي فان المتكلمين يفرقون بين الوجود الذهني للأعداد وبين الوجود الفعلي للحركات، فاستدلوا بالتفاضل في الحركات على تناهيها، واعترضوا على اعتراض الأعداد؛ لأنها ذهنية غير موجودة، والذهن يقدر أشياء لا يلزم منها إمكان الوجود.

لكن ما هو موقف الإمام ابن تيميّة من كلام الرازي ؟

يوافق الإمام ابن تيميّة الرازي في استدلاله في التفريق بين دورات الفلك وبين الأعداد، وفي ان الأعداد ليست كالحركات، ويقرر أن الأقل في الحركات من غير المتناهي متناه، والزائد على المتناهي متناه.

فإذا أعترض أحدهم قائلا : فان تفاضل الأفلاك كتفاضل تطبيق الحوادث الماضية إلى اليوم، بالحوادث الماضية إلى أمس ، فان كليهما لا يتناهى مع التفاضل .

يرد ابن تيميّة على هذا الاعتراض قائلا:-

هناك فرق بين الصورتين :

1- حيث ان الحوادث هي تلك بعينها ، لكن زادت عليها حوادث اليوم ، فغاية هذه الصورة، ان يكون مالا بداية له من الحوادث لا يزال في زيادة شيئا بعد شئ .

وأما في الصورة الثانية – أي دورات الأفلاك – فهذه الدورات ليست تلك .

2- ان صورة تطابق الحوادث ممتنعة وذلك لان فيها تماثلا وتفاضلا . فحقيقته انا إذا طبقنا أحدهما على الآخر لزم التماثل في عدم البداية والتفاضل في حد النهاية . وهذا تقدير ممتنع ، وهو مختلف عن دورات الفلك . فدورتا الفلك مشتركتان في عدم

البداية وفي حد النهاية ، فالتفاضل هنا حاصل، مع الاشتراك في عدم النهاية. ويعلق ابن تيمية ختاماً أن هذا الدليل صحيح على حدوث الفلك، وامتناع ان تكون حركته بلا بداية ولانهاية، دلالة على فساد قول القائلين بأن الفلك أزلي، وهو دليل على ان حركة جسم معين او الفلك يمتنع ان تكون غير متناهية، لكنه لا يلزم إذا وجب تناهي حركة جسم معين، ان يجب تناهي جنس الحوادث .

الوجه الخامس :-

ويسمي بدليل التطبيق أو المسامتة أو الموازاة . ومفهومه :ان نقدر الحوادث الماضية من اليوم إلى الأزل، ثم نطبق بينهما في الوهم في الطرفين المتناهيين من الجملة الناقصة والجملة الزائدة، حتى يقابل كل فرد من كل واحدة ما يشابهه من الجملة الأخرى. فإن لم تقصر وتنقص الجملة الناقصة عن الزائدة، كان الشيء مع غيره كانه مع نفسه ، وهذا محال ، وان قصرت كانت متناهية . فالزائد زاد عليها بقدر متناه، والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيا. فالكل متناه من جانب الأزل . ويلفت الإمام ابن تيميّة إلى ان هذه الحجة هي أشهر حجج المتكلمين [1]. فكيف يجيب ابن تيميّة على هذه الحجة ؟

1- يقول ابن تيميّة : ان هذا التطبيق ممتنع ، لانه في شئ معدوم . أما في دورات الفلك في الحجة السابقة فهو تطبيق في شئ موجود .

2- كذلك فإننا لا نسلم إمكان التطبيق ، فانه إذا كان كلاهما لا بداية له وأحدهما انتهى أمس، والآخر اليوم ، كان تطبيق حوادث اليوم على الأمس ممتنعا لذاته ، فان الحوادث إلى اليوم اكثر ، فكيف تكون إحداهما مطابقة للأخرى ؟ فلما كان التطبيق ممتنعا، جاز ان يلزمه حكم ممتنع . أي منع التطبيق في المتفاضلات . وجوازه في المتطابقات .

---

(1) انظر، ابن تيميّة،أحمد،(درء التعارض)، ج2، ص367.

3- انا نسلم كونها متناهية من جانبنا ، لكن لماذا قلت : إذا كانا متناهيين من أحد الجوانب كانا متناهيين من الجانب الأخر ؟ وهذا لب المسالة، والتفاضل وقع من الجانب المتناهي، لا من الجانب غير المتناهي ، فلم يقع فيما لا يتناهى تفاضل . أي ان تناهي أحد الأطراف لا يلزم منه تناهي الطرف الأخر .

الوجه السادس :-

لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية ،لكان حدوث اليوم موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ، وانقضاء مالا نهاية له محال والموقوف على المحال محال . يذكر الإمام ابن تيميّة ان في هذا الدليل نزاعا لفظيا ومعنويا . فاللفظي في انه: إذا قدر تسلسل الحوادث في الماضي وعدم انقطاعها وانه لا أول لها، فهل يعبر عنها بان يقال "لا نهاية لها" فلفظ النهاية فيه إجمال واشتباه، فإن الماضي له آخر انتهى إليه، وهذا لا نزاع فيه ، وأما المتنازع فيه، فهو بمعنى انه لا بداية له أي لم تزل آحاده متعاقبة .

و أما النزاع المعنوي فهو انه : هل يعقل انقضاء مالا بداية له ؟ والرازي لم يذكر دليلا على امتناع انقضاء ذلك . لكنّه ذكر مالا يتناهى فماذا يعني به ؟

فقد يعني به: مالا يتناهى في المستقبل من جهة آخره ، فان قيل ان هذا ينتهي كان جمعا بين النقيضين . وقد يعني مالا بداية له ، و الرازي ينازع في إمكان ذلك لانه يلزم ان يكون المنتهي بحاجة إلى البداية، والمنازعون يقولون: بان هذا ممكن في الأشخاص حيث ما وجب قدمه امتنع عدمه . وينازعونه في النوع وأزلية فعل الله شيئا بعد شئ .

وبعد ان انتهى الإمام الرازي من البرهنة على بطلان حركة الأجسام في الأزل، فانه سيبرهن على المقدمة الثانية من الدليل وهي: بطلان كون الأجسام ساكنة في الأزل. لذلك فانه سيعمد على إقامة الدليل في ان السكون أمر وجودي -أي انه شيء

موجود-،حيث ان الفلاسفة يزعمون انه عبارة عن:عدم الحركة للشيء المتحرك، لذلك يقرر حجته فيقول[1]:لو كان السكون أزليا لامتنع زواله ، وحيث انه جاز زواله ، فوجب ان لا يكون أزليا . وحتى تستقيم حجة الإمام الرازي، لا بد من تخصيص الأزلي بالوجودي ، اذاً فالنزاع في إثبات ان السكون أمر وجودي، وليس في امتناع زوال الأزلي . فكيف ناقش الإمام ابن تيميّة استدلال الإمام الرازي ؟

هذا ما سنراه من خلال تعليقاته على استدلالات الإمام الرازي .

ان الإمام الرازي قد احتج على الفلاسفة في ان السكون أمر وجودي: بان تبدل حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس ، يقتضي ان يكون أحدهما وجوديا ، لان رفع العدم ثبوت، فيكون الآخر وجوديا ، لان الحركة هي الحصول في حيز مسبوقا بالحصول في الآخر ، والسكون هو الحصول في حيز مسبوقا في الحصول فيه ، فاختلافهما في المسبوقية بالغير ، وحيث انها وصف عرضي . فلا يمنع اتحاد الماهية ، و إذا كانت ماهيتهما واحدة فيلزم كونهما وجوديين[2]. فالإمام الرازي اعتبر السكون من جنس الحركة وانما الاختلاف بينهما في وصف عرضي وهو لا يمنع التماثل في الحقيقة . الا ان المعترض على دليل الرازي ينفي كون الحركة والسكون من جنس واحد، بل انهما متقابلان تقابل الضدين ، وما كان كذلك شأنه فهو مختلف في الحقيقة والماهية[1].

وقد اعـترض البعض على اسـتدلال الـرازي في ان السـكون أمر وجـــودي. حيث ان مقدمة الـــدليل مناقضة للمطلـــوب،لان المطلوب كونهما وجوديين،ومقدمة الدليل ان أحـدهما وجـودي ، ولا يمكن تقريره إلا ان يكون أحـدهما عـدمياً، فادعـاء كونهما وجـوديين مناقض لمقدمات الدليل[2].

---

(1) انظر ، الرازي، الفخر محمد ،(الأربعين)، ص15،16.
(2) انظر، المصدر السابق، ص16.
(1) انظر، ابن تيميّة،أحمد،(درء التعارض)، ج2، ص374.
(2) انظر، المصدر السابق،ج2، ص377.

وفي هـــذا يقـــرر ابن تيميّة استحســـانه لهـــذا الاعـــتراض[3] وموافقته عليه . وأما الرازي فانه يرد على ذلك التضاد : بان التضـاد للشيئين إذا كان عارضا لهما كما بين الأسود و الأبيض لم يلــزم ذلك ، والحركة والســكون لهما نفس الحكم فــان التضـــاد عـــارض لهما بسبب المسبوقية بـالغير ، وهي عدمية ، فلم يجز ان تكـون جـزءا ، ولانه ليس جعل السكون عبـارة عن عـدم الحركة أولى من العكس – أي من جنسها – فإما ان يكونا عدميين – أي ان العدم يرفع العدم . وهو باطل بالاتفـــــاق ، فتعين ان يكونا وجـــــوديين[4]. ولقائل ان يعـترض ان التضـاد بين الحركة والسـكون هو كالتضـاد بين الحيـاة والمـوت،وخاصة إذا اتحد محلهما فـان تعـاقب الضـدين على المحل الواحد لا يوصف بانهما من جنس واحد وان خلافهما عرضي[5].

وابن تيميّة يقرر احتمال كون الضـدين متضـادين أو متلازمين ،فكما ان عـدم الشـرط مسـتلزم لعـدم المشـروط ، فعـدم الأمـور الواجب واحد منها ينافي عـدمها كلهـا، فـإذا كـان الجنس لا يوجد إلا بوجــود نــوع له فصل ، امتنع مع وجــود الجنس عــدم جميع الأنــواع والفصول ، فكان عدم بعضها ينافي عدمها كلها .

كقــول القائل :- العــدد اما شــفع واما وتر فهــذا مــانع من الجمع فقط ،

كقول القائل :- الجسم إما أسود وإما أبيض ، وقد كـان مانعا من الخلو فقط أو من الجمع، فيمتنع اجتماع العدمين فيه . فكما ان الشفعية تنافي الوترية فعدم الشفعية ينافي عدم الوترية ، لا ثبوتها، فلا يحصل العدمان معا .

بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت عدم الضد الثاني، وبالتـالي فيكـون العـدم رافعـاً للعـدم، فهي تقـوم على فكـرة ان الضـدين لا

---

(3) انظر المصدر السابق،ج2،ص 379

(4) انظر المصدر السابق،ج2،ص 379./انظر، الرازي، الفخر محمد،(الأربعين)، ص 16.

(5) انظر ، ابن تيميّة ، أحمد، (درء التعارض)، ج2، ص380.

يجتمعان ولا يرتفعان. فإذا ثبت وجود أحـدهما ثبت عـدم الآخـر، وإذا عدم أحدهما ثبت وجود الآخر[1].

وبالجملة فابن تيميّة يقرر ان الحركة والسكون ان كانا وجوديين فهما عرضـان، وان كـان أحـدهما وجوديا فأحـدهما عـرض والآخر عـدم العـرض . وعلى التقـديرين : فليسا قـائمين بأنفسـهما، حيث لا يجـوز تشـبيههما بالأجسـام كالأسـود والأبيض بل بـالأعراض كالسواد والبياض .

وبالتالي فيجب اختلاف حقيقتي السكون والحركة ، وان قول القائل: إن الاختلاف خلاف عرضي ليس بمسلم لـه، فانه يعقل التضـاد بينهما مع عـدم خطـور المسـبوقية بالبـال. ولا يسـلم بقـول المستدل حيث يقـول: ليس جعل السـكون عبـارة عن عـدم الحركة أولى من العكس . بل يقـرر ان الحركة أمر وجـودي ، وأما كـون ما يقابلها هو ضد ما ينافيهـا، أو عـدمها عن محلها فهـذا فيه نظر ، وهو مورد تنازع العقلاء . فقد يكون عدم الشيء مستلزما لأمر وجــودي، مثل الحياة، فان عدم حياة البدن مستلزم لأعراض وجودية[2].

وفي الجملة، فـان حجة الحركة والسـكون حجة ضـعيفة وهي فاسدة على أصـول من يقـول: بـان الأعـراض لا تبقى زمـانين من هذه الجهة . حيث إذا لم يبق السكون[3] زمانين فانه يحدث شيئا بعد شـيء ، وحينئذ فكل جـزء من أجـزاء السـكون ليس هو قـديما بنفسه ، كما قالوا في كل جـزء من أجـزاء الحركة : ليس هو قـديما بنفسه . فيقال لهم : ان دليلكم على امتنـاع كـون الأزلي سـاكنا من جنس دليلكم على امتناع كونه متحركا وهو تناهي الحوادث.

فــان قــالوا : الســكون وجــودي، امتنع زواله لأنه أزلي ،لان القديم إما واجب بنفسه أو من لوازم الواجب بنفسه .

---

(1) انظر المصدر السابق، ج2، ص378.
(2) انظر المصدر السابق، ج2، ص382،383.
(3) السكون على فرض كونه وجودياً.

قيل لهم : هـــذا مثل قولنا : عـــدم الفعل هو تركه ، وتـــرك الفعل هو أمر وجودي فإذا كان قديما امتنع عدمه .

فان قالوا : عدم الفعل ليس هو تركا وجوديا .

قلنا : عدم الحركة ليس سكونا وجوديا[1].

ونلاحظ ان الإمام ابن تيميّة هدفه في هذه الاستشكالات بيان ضعف دليل الحركة والسكون .

إلا ان له رأيه في الحركة والسـكون بحيث يقـول : ان المتكلمين يستطيعون نظم دليلهم على طريقة أخرى، لكنها تستلزم التسلسل الذي يمنعونه . وهذه الطريقة مضمونها :

ان الحركة لم تزل ممكنة ، فان قالوا، فقد ثبت المطلوب؛ حيث انها ليست أزلية، وان قيل انها كانت ممتنعة ثم صـارت ممكنة ، فـان هـذا الامتنـاع عائد إما لـذاتها أو لمـوجب واجب بذاته ، وعلى التقديرين يلزم دوام الامتناع .

وان كان لا لذاتها ولا لموجب واجب بذاته، فلا بد ان يكون الامتناع لأمر واجب بغيره ، وحينئذ فـالكلام في ذلك المـانع كـالكلام في غيره ويلزم التسلسل. ثم يقـال: تسلسل الموانع هـذا، ان كـان ممكنا جــاز التسلسل في الحــوادث، وان كــان ممتنعا بطل كــون الامتناع متسلسلا ، وقد بطل كونه واجبا بنفسه أو بغـيره، فلا يكـون الامتناع ثابتا في الأزل ، فيثبت نقيضه وهو الإمكان[2].

وسر هذا الدليل : ان الأزل ليس هو شـيئا معينا محـددا، ولكن ما من وقت إلا ويقـــدر قبله وقت أخر ، وهكـــذا، وهـــذا هو المقصــود بالتسلســل، فيلــزم من تحقق الأزل التسلسل الــذي هو عمدة في حجتهم فإذا ثبت التسلسل بطل دليلهم .

ونلاحظ من خلال عرض ابن تيميّة لدليل الإمـام الـرازي ،انه لم ينــاقش كل جزئيــات دليل الــرازي وما أقــام من أدلة على

---

(1) انظر المصدر السابق ، ج2، ص 388،389.
(2) انظر المصدر السابق ، ج2، ص 297.

صحة مقدماته مكتفيا بما كان فيه النزاع وهو إثبات وجودية السكون وما فيه من نزاع منتهيا في النهاية إلى تضعيف هذا الــدليل حيث انه ليس مسلم الاستدلال[1] .

وقد خصص الــرازي الســكون بكونه وجوديــاً لا عــدمياً؛ لأن المتكلمين يثبتون دليل : ما وجب قدمه امتنع زواله. وذلك لأن زوال العدم في الأزل ممكن وجائز ، بخلاف السـكون، إذ لو لم يجز لبطل القول بحدوث العالم، إذ لقائل أن يقول لو كان العـالم محـدثا لكـان عدمه أزليا، ولو كان عدمه أزليا لما زال بسبب طريان الوجود عليه، وحيث وجد العالم علمنا أن عـدم العـالم ليس أزليـاً، وبالتـالي قـدم العــالم، وبالتــالي ابطــال دليل المتكلمين: أن ما كــان أزليــاً امتنع عدمه.

[1] وقد أجاب الفلاسفة بجملة من الردود، فلينظر فيها. أنظر، الرازي، الفخر محمد ، (المباحث المشرقية)، ج1 ، ص778-781.

المطلب الثـاني الـدليل الثـاني للإمـام الـرازي : دليل التناهي.

حيث يقـول الإمـام الـرازي في تقريـره : الأجسـام متناهية في المقدار وكل متناه فهو محدث، فالأجسام محدثه .

أما ابن تيميّة فانه يلتفت إلى المقدمة الثانية دون الأولى ،حيث أقـام الـرازي بيانه على صـحة المقـدمتين، إلا ان ابن تيميّة يسـلط الضوء على الثانية .

نلخص كلام الرازي في الثانية وهي: ان كل متناه فهو محدث : ان المتناهي في القدر يجـوز كونه أزيد أو انقص ، فاختصاصه بـذلك المقـدار دونهما انما هو عائد لمـرجح مختـار، وإلا فقد تـرجح لا عن مرجح ، وكل ما هو محتاج إلى الفاعل المختار فهو محـدث فالجسم محـــدث[1]. فيعلق ابن تيميّة على ذلك : ولقائل ان يعـــترض على لزوم الترجيح بلا مرجح .

ويوضح ابن تيميّة : أي انه لا يلزم من عدم كون المرجح مختاراً الترجيح بلا مرجح، بل قد يكون أمراً مسـتلزماً للمقـدار ، فـالمرجح أعم من كونه مختـاراً أو غـير مختـار . فـإذا قـدر المـرجح أمـراً مستلزماً لذلك المقدار، إما أمر قـائم بـه، أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للمقدار[2]. فيكتفي ابن تيميّة في تعليقه على لزوم الـترجيح بلا مرجح. فابن تيميّة في ذلك كأنه يريد ان يقول : ان قـول الـرازي يثير عـدم الاطمئنـان إلى قطعية البرهـان، وهو ان الفلاسـفة يـرون التلازم بين العلة والمعلول، وهذا ما حـاول الإمـام الغـزالي نفيه في قوله بالســببية ومضــمونها : ان الله هو الفاعل الحقيقي في هــذا العالم، وان ما نـراه من حصـول المعلـول عند تـوفر العلة ، انما هو من العـادة فقط وليس لازمـاً. فـابن تيميّة يشـير إلى عـدم تسـليم الفلاسفة لهذا الـدليل وإمكـان اعتراضه عنـدهم . دلالة على ضـعف الدليل وعدم توريثه اليقين.

---

(1) انظر، الرازي، الفخر محمد ، (الأربعين)، ص29./ وانظر أيضاً، ابن تيميّة ، أحمد، (درء التعارض)،ج3،ص3.

(2) انظر ابن تيميّة ، أحمد،(درء التعارض)، ج3،ص4.

المطلب الثالث الدليل الثالث: وملخصه انه: لو كان الجسم أزليا لكـان الجسم مختصا وحاصلا في حـيز معين، وإذا كـان كـذلك لامتنع خروجه عن ذلك الحـــيز، وبالتـــالي منع حركته . وقد ثبتت حركته، فالقول بأزلية الجسم باطل[3].

ويقيم الرازي على انه مختص بحـيز بانها بدهيـة؛ لان المـراد منها ما يشـــار إليه فما كـــان جـــائز الإشـــارة إليه فهو مختص بجهة معينة، وبالتالي حصوله في حيز معين .فان كان أزلياً وجب حصـوله أزلاً في حيز[1].

وأما رأي الإمـام ابن تيميّة فهو ذهابه إلى فسـاد هـذه الحجة ؛ حيث يجيب على الرازي:

بانه يقـال : أتريد انه يجب اختصاصه بحـيز معين مطلقـاً أم حين الإشارة إليه؟ فأما انه يجب اختصاصه بحيز معين مطلقـاً فهو باطل ، إذ ليس كل مشـار إليه إشـارة حسـية يجب اختصاصه دائمـاً بحـيز معين ، فانه ما من جسم إلا ويقبل الإشـارة الحسـية مع مشـاهدتنا أجساما تتحول عن أحيزتها وأمكنتها . فان قال :- وجوب الحـيز حين الإشـــارة . فهـــذا صـــحيح الا ان الإشـــارة ممكنة له في كل وقت ، فالاختصـاص بمعين يجب ان يكـون في كل وقت . أما كونه في كل الأوقـات لا يكـون الا في ذلك المعين لا في غـيره فلا. والأزلي : هو الذي لم يزل ، فليس بعض الأوقات أخص به من أوقات أخرى حـتى يمكن القـول : يكـون في ذلك الـوقت المعين في حـيز معين ، بل يجـوز ان يكـون في وقت في هـذا الحـيز وفي آخر في حـيز آخر . وبيان ذلك ان الأزل ليس شيئا معينا حـتى يطلب له حـيز معين ، بل هو عبارة عن عدم الأول [2].

المطلب الرابع الدليل الرابع :في حـدوث كل ما سـوى الله تعالى.

---

(3) انظر الرازي، الفخر محمد،(الأربعين)، ص29.
(1) انظر، المصدر السابق، ص29.
(2) انظر، ابن تيميّة ،أحمد،(درء التعارض)،ج3،ص7،8.

يقول الإمام الرازي :" **كل ما سوى الواجب الوجود الواحد فإنه ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محــدث، فــإذن فكل ما سوى الموجود الواحد فهو محدث**[3]".

ويبرهن الإمام الرازي على المقدمة الأولى وهي : " **ان كل ما سوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته** " بدليل ما يسميه الفلاسـفة بـالتركيب. وبيانـه: انا لـو فرضـنا واجـبي وجـود فلا بد ان يكونا متشاركين في الوجوب الذاتي ومتمـيزين في التعين ، فيكـون كل واحد منهما مركبا من حيث الوجــوب الــذاتي المشــترك بينهما ومن التعين المختلف .

وكل مــركب فهو مفتقر إلى أجزائه الى أحد مفرديه ، وكل واحد من مفرديه مغـاير لـه، لان الكل غـير الجـزء . وبالتـالي فـالمركب مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته .

فإذن لـو فرضنا واجبي وجود لكـان كل واحد منهما ممكنا لذاتـه، والثاني محال. وبالتالي ففرضهما واجبي وجـود محـال، فثبت ان كل ما سوى الله فهو ممكن لذاته [1].

وأما المقدمة الثانية : وهي ان كل ما كـان ممكنا لذاته فانه يجب ان يكون محـدثا . ويقيم الإمـام الـرازي على ما يسـميه المتكلمـون بـدليل الحـدوث وبيانــه: ان كل ما كـان ممكنا لذاته فانه مفتقر في رجحـان وجـوده على عدمه إلى المـؤثر ، وكل ما كـان مفتقـرا في وجـوده للمـؤثر فانه يجب كونه محـدثا [2]. والمـؤثر لا يـؤثر ألا في الحادث الممكن ولا يؤثر في الـواجب والمسـتحيل لانه من تحصـيل الحاصل .

فما هو تعليق ابن تيميّة ؟ ان ابن تيميّة يعلق على دليل الــتركيب ودليل الحدوث فيقول: ما المراد بالحدوث ؟ فـان أريد بـان الحـادث

---

(3) الرازي ،الفخر محمد،(الاربعين)،ص30.
(1) انظر، المصدر السابق، ص30.
(2) انظر، المصدر السابق، ص30.

بحاجة إلى محدث ،أو ان الحدوث شـرط في افتقـار المفعـول إلى الفاعل فهذا صحيح .

وإن أريـد: أن الحـدوث هو الـذي جعل المحـدَث مفتقـرا إلى الفاعـل، فهـذا باطل وكـذلك دليل الإمكـان .فـان أريد به انه دليل الافتقـار إلى المـؤثر، أو انه شـرط في الافتقـار الى المـؤثر فهـذا صـحيح، لكن ان أريد به انه جعل نفس الممكن محتاجا إلى المـؤثر فهـذا باطل . وبالتـالي على ما وضح من معـنى ، فلا معـنى في ان يكون الحـدوث والإمكـان دليلا على الافتقـار إلى المـؤثر ، وشـرطا في الافتقار إلى المؤثر[3].

فإذا كان الأمر كذلك فأين مورد النزاع ؟

يوضح ابن تيميّة ذلك ويحصر النزاع في مسألتين :-

1-هل يصح ان يكون الواجب بغيره مفعـولا، مع قـول الفلاسـفة ان الفلك قديم معلول ممكن؟ فان جماهير العقلاء ينكرون هـذا القـول حيث لا يمكن مقارنة هذا المفعول لفاعله أزلا و أبدا .

ويقولون : ان الممكن هو الذي يقبل الوجود و العدم، وبالتـالي لا يكـون الا معـدوما تـارة وموجـودا أخـرى ، فنفس المخلوقـات والمفعـولات مفتقـرة إلى الخـالق بـذاتها ، واحتياجها إلى الفاعل المـؤثر أمر ذاتي ولا يحتـاج إلى علة . فليس كل حكم ثبت للـذوات يحتـاج إلى علة ، إذ يلـزم منه تسلسل العلل الباطل بالاتفـاق . ويقـرر ابن تيميّة ان كثـيرا من الأحكـام تكـون ذاتيـة، ولا تسـتلزم حاجتها للعلة ، فتكـون حاجة المخلوقـات لله هو من هـذا البـاب في ان حاجتها لله أمر ذاتي، كما ان الغـنى والصـمدية أمر لازم لله وليس معلولا له[1]. فإذا وضح هذا الأمر دخلنا إلى المسألة الثانية .

2-في المسألة الثانية في وقت افتقار المحدَث المخلوق :

هل هو 1- وقت الأحداث فقط .

---

[3] انظر ابن تيميّة ، احمد، (درء التعارض)،ج3،ص9،10.
[1] انظر، المصدر السابق، ج3،ص10.

2- دائم الافتقار .

والجـواب عند أهل النظر على القـولين . فـالجواب الأول في انه مفتقر إليه وقت حدوثه هو في الحقيقة رد على الفلاسفة القــائلين: بان افتقار الممكن إلى الـواجب لا يسـتلزم حدوثه بل افتقـاره إليه أزلا وأبدا .

وابن تيميّة يقــرر بطلان القـولين فما هو رأي ابن تيميّة في هـذه المسألة ؟

في البداية يقرر ابن تيميّة ان كل ما سـوى الله فهو محـدث.وان التأثير لا يكون الا في حادث. وان الحدوث والإمكان متلازمــان خلافا للفلاسفة وهو قول جمهور العقلاء من اهل الملل وبعض الفلاســفة، وان الذي أثبت الإمكان دون الحدوث طائفة من متـأخري الفلاسـفة كـابن سـينا[2]. وقد سـبق بيانه في تقريــره لحجته في هـذا البحث والإشارة إلى ذلك .

ويضــيف ابن تيميّة ان ابن ســينا نفسه وقع في التنــاقض، حيث أثبت في بعض كتبه لــزوم كـــون الممكن حادثا . وأما مناقشة ابن تيميّة وبيان استشكالاته على دليل التركيب عند الـرازي فيقـول[1] : انه من الممكن لقائل ان يقول : قول القائل : تشاركا في الوجــوب الذاتي. ماذا تعني به؟ فهل نعني به مطلق الوجوب، أم أن احــدهما شارك الآخر في الوجوب الذي يخصـه؟.فـإن أراد مطلق الوجـوب ، فيقال له : وكذلك اشتركا في مطلق التعين فهذا واجب وهذا واجب ، وهذا معين ، وهذا معين . والمعينـات مشـتركة في مسـمى التعين كالواجبات مشتركة في مسـمى الوجـوب . وبالتـالي فلم يتباينا ولم يختلفا في مطلق التعين كما لم يتباينا في مطلق الوجوب. فان أراد اشتراكهما في عين الوجوب فهذا ممتنع كما ان اشتراكهما في عين التعين ممتنع. فإذا جـاز لقائل ان يـدعي التشـارك في نفس وجـوب الواجب الخاص، لجاز لأخر ان يـدعي التشـارك في التعين الخـاص .

---

[2] انظر، المصدر السابق، ج3 ،ص11.

[1] انظر ، المصدر السابق، ج3، ص11

فالرازي أخذ الوجـوب مطلقـا، والتعين مقيـدا ،وكـان الأحـرى به ان يسوي بينهما في الإطلاق والتعين، لانهما متلازمان، حيث ان وجـوب هذا ملازم لعينه ووجـوب هـذا ملازم لعينه ، فيمتنع انفكـاك أحـدهما عن الآخر . وكـــــــذلك العكس، فإنه باطل في إطلاق التعين وتقييد الوجوب[2].

وفي الجملة فالصفات المتلازمة لا يكـون بعضـها أخص من بعض ،وان التفريق في الصفات اللازمة للحقيقة بين الذاتي والعرضي هو تحكم بدون محكم . ويوضح ابن تيميّة ذلك بمثال حيث يقول : فانه إذا قـدر انسـانان فلكل منهما إنسـانيته و حيوانيته وناطقيتـه. فكل إنسانية هي نظير الأخرى، وكذلك الناطقية والحيوانية، وليست عينها أو ذاتها ، إلا أن يراد بلفظ العين النـوع ، كما يقـال ، لمن عمل مثل ما يعمل غـــيره : هـــذا العمل عين عمل فلان، أي انه من جنسه ونوعه وليس ذاته .

وبالتـــالي فقد تـــبين أن الموجـــودين والواجـــبين ونحو ذلك ، لم يتركب أحدهما من مشـارك وممـيز ، بل ليس فيه الا وصف مختص به يتمـيز به عن غـيره ، وان كـانت الصـفات متشـابهة في بعضـها ومخالفة في غيرها[3]. كما ان مقصـود الـرازي في قولـة:" **مـركب من الاشتراك والامتياز**" هو لفظ محتمـل، فـان عـنى بـذلك انه موصوف بالأمرين فهذا صحيح. وان عنى ان هناك أجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل . وذلك مثل قول أحـدهم : أن الإنسـان مـركب من الحيوانية والناطقية ، فلا يحمل على انه مجـــــــــزأ منهما وانما انه موصوف بهما[1].وان سلم له مسمى الـتركيب في الصـفات اللازمة للموصـوف، فـان هـذا ينطبق أيضا على واجب الوجـود . فهـذا ليس ممتنعا بل هو الحق الذي لا يمكن إبطاله[2]. وأما الافتقـار إلى غـيره فمعناه: ان الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجودا بـدون صـفته

(2) انظر، المصدر السابق، ج3،ص14.
(3) انظر، المصدر السابق، ج3،ص15.
(1) انظر، المصدر السابق، ج3،ص15.
(2) انظر، المصدر السابق، ج3،ص16.

اللازمة له . فسمى الإمام الـرازي ذلك مركبا وسـمى الصـفة جـزءا وغيرا ، وسمي إستلزامه لها افتقارا .

وقوله ان كل مفتقر إلى غيره ممكن معناه : ان كل مستلزم لصفة لا يوجد بنفسه بل بشـيء مبـاين له فهـذا باطل . وان أراد ان ما تقبل ذاته الوجود والعـدم لا يوجد بنفسه بل لا بد من واجب بذاته يخلقه فهذا صحيح . فهو مفتقر إلى مباين عنه يبدعه وهذا هو الغير الذي يفتقر إليه الممكن . وأما إذا أراد بالغير الصـفة اللازمة ، وأراد بالافتقـار التلازم فكيف يمكن القـول ان ما اسـتلزم صـفة لا يوجد بنفسه بل يفتقر إلى مبدع مباين له ؟! فهذا هو الباطل .

ويعقب ابن تيميّة قـائلاً : ان المتكلمين ذكـروا ألفاظا مجملة لا تفهم إلا إذا بانت مقاصدهم ، ومن هذه الألفاظ لفظ الجـزء و الغـير والتركيب[3]. وهذا البرهان برهـان صـحيح عند ابن تيميّة .باعتبـار ان كل ما سوى الله فهو محدث وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر[4].

المطلب الخـامس الـدليل الخـامس : يقـول فيه الإمـام الرازي :

" **لو كان الجسم قديماً ، لكـان قدمه ، إما ان يكـون عين كونه جسـماً ، وإما ان يكـون مغـايراً لكونه جسـماً –أي صـفة للجسـم- والقسـمان بـاطلان ، فبطل القول بكون الجسم قديماً** "[5] .

لكن لماذا لا يجوز ان يكون قدم الجسم عين كونه جسماً ؟ يجيب الرازي بأنه :لو كان كـذلك لكـان العلم بكونه جسـماً علمـاً بأنه قديم ، فكما أن العلم بكونه جسماً ضروري لزم أن يكون العلم بأنه قـديم ضـروري أيضـاً ، ولما بطل هـذا فسد هـذا ، هـذا في المقدمة الأولى .

(3) انظر، المصدر السابق، ج3،ص17.
(4) انظر، المصدر السابق، ج3،ص17.
(5) الرازي، الفخر محمد ،(الاربعين)، ص41.

وأما المقدمة الثانية وهي ان يكون القـدم مغـايراً لكونه جسماً، أي زائدا عليه . وذلك لان ذلك الزائد ان كان قـديما لـزم ان يكون قدمه زائدا عليه ولزم التسلسل ، وان كان حادثا ، فكل حادث فله أول ، وكل قديم فلا أول له ، فلو كـان قـدم القـديم عبـارة عن ذلك الحادث ، لزم ان يكـون ذلك الشـيء له أول ، وان لا يكـون له أول وهو محال[1].

لكن ان عارض أحد بكون الجسم حادثا . يقـول الـرازي : ان الحادث هو عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الماضي والحاضر ، ولا يبعد حصـــــول العلم بـــــالوجود الحاصل مع الجهل بالماضي ، بخلاف القديم فانه لا معنى له سوى وجوده. وبهذا يظهر الفرق[2].

فما هو موقف الإمام ابن تيميّة من هذا الدليل الخامس على حدوث الأجسام؟ فيقرر ان ابن تيميّة ضعف هـذه الحجة وانها مبنية على السؤال الثاني : هل هو قـديم بقـدم ، أم لا ؟ على قـولين عند الأشــاعرة . وهي مســألة متفرعة عن مســألة الصــفات . وحقيقة النزاع نزاع لفظي ، في كون الصفات هل هي زائدة على الـذات أم لا ؟

وحقيقة الأمر : أن الـذات إن أريد بها الموجـودة في الخـارج ،فانها مســتلزمة لصــفاتها، ولا يتصــور وجودها بــدون صــفاتها ، ولا يمكن فرض الذات في الخارج منفكة عن صـفاتها حـتى يقـال : هل هي زائدة ، أم لا ؟

لكن ما هو تقـدير من قـال انها غـير الـذات ؟ المـراد بها ان ذلك يقدر فقط في الـذهن، وليس في الواقع ، فـإذا أريد بالـذات ما يقدر في الذهن مجردا عن الصفات فهذا صحيح في كـون الصـفات زائدة على الذات .

---

(1) انظر، الرازي، الفخر محمد ،(الأربعين)، ص41.

(2) انظر، المصدر السابق، ص41.

لكن ما هو معـــنى قـــول المتكلمين من أهل الســـنة :" **ان الصفات زائدة على الذات**" فهي تعـني انها زائـدة على ما أثبته المنـــازعون في الـــذات ، حيث أثبتـــوا ذاتا مجـــردة عن الصـــفات كالفلاسفة و المعتزلة ، ونحن نثبتها صفات زائدة على ما أثبتـــوه هم . ولا نعني بذلك انا نجعل في الخارج ذاتا مجـردة قائمة بنفسـها، ثم نجعل الصفات زائدة عليها ، فان الحي الـذي لا يكـون الا حيـا، كيف يكون له ذات مجردة عن الحياة؟ وكذلك العلم والقـدرة من صـفات الله كيف نتصور ذاتا مجردة قائمة بنفسها ونتصور معان زائـدة على الذات خارجة عنها هي العلم والقدرة[1].

لكن كيف نفهم ما ذهب اليه الأشاعرة من تقســيم الصــفات إلى نفسية وإلى معنوية ؟ يجيب على ذلك الإمام ابن تيميّة قـائلا : ان الذين فرقوا بين الصفات النفسية نحو كونه قـديما وقائما بنفسه وبين الصــفات المعنوية نحو كونه عالما قــادرا . فــانهم نظــروا إلى تصور الذهن ، فما تصوره الذهن من إمكان فصل الذات عن الصفة فهو معنــوي ، وما لا يمكن فصــله فهو نفسي ، وهــذا صــحيح . فانه عائد إلى تصــــــور النفس والـــــذهن ، إلا أنه في نفس الأمر جميع صفات الرب هي صفات لازمة لـه، وبالتـالي هي نفسـية ذاتية ، فهو عالم بنفسه وذاته ، وهو عالم بالعلم ، وهو قــادر بنفسه ، وهو قــادر بالقـدرة ، فله علم لازم لنفسه وكـذلك القـدرة ، وهــذا ليس خارجا عن مسمى اسم نفس[2].

وفي الجملة فإن الاستدلال بهذه الحجة ضـعيف كما اعـترف بذلك ذات الأشـاعرة . حيث ان هـذا الـدليل يـوجب ان لا يكـون في الوجود شئ قديم سواء قدر جسما أو غير جسم، وبالتالي نفي قدم الله تعالى .

فانه يقال : لو كان رب العـالمين قـديما، فإما أن يكـون عين كونه ربا أم زائــدا على ذلــك، والأمــران بــاطلان فبطل كونه قــديما

---

(1) انظر، ابن تيميّة، أحمد ،(درء التعارض)، ج3، ص20،21.بتصرف.
(2) انظر، المصدر السابق، ج3،ص21،22.

ويسوق باقي الحجة كما أوردها الـرازي في بيـان بطلان المقـدمتين واضعا ذات الله مكان الجسم في برهان الرازي[3].

وهـذه الأدلة جميعها يـذكر الإمـام ابن تيميّة انها ضـعيفة كما صرح الرازي نفسه في كتبه في غير هذا الكتاب[1].

بالإضافة إلى أنها ضعيفة فلأنها مبنية على حجتين[2] :-

1- بطلان التسلسل في الآثار. أي إثبات بداية للحــوادث وان الله لم يفعل قبلها .

3- ان حكم الأفـراد وهو حكم المجمـوع أو ما عـبر عنه بالجنس أو النوع، وهو تعبير عن صفة الفعل لذات الله تعــالى. فهي موجــودة حقيقة عند ابن تيميّة وليست حكما ذهنيا ، لانها صــفة الله تعالى، ولا يلزم من إثباتها حدوثها بل هي قديمة بقدم الله تعالى.

---

(3) انظر، المصدر السابق، ج3،ص22.

(1) انظر، المصدر السابق، ج3،ص23./ وانظر في ذلك كلام الرازي، الفخر محمد، (المباحث المشرقية)، ج1، ص782.

(2) انظر ، ابن تيمية ،أحمد ،(الصفدية)، ج1، ص277.

الفصل الرابع

أدلة الفلاسفة وموقف ابن تيميّة منها

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دليل الإمكان وموقف ابن تيميّة منه.

المبحث الثاني: دليل الحركة والزمان وموقف ابن تيميّة منه.

تمهيد:

ذكرت سابقا ان الفلاسفة هم الذين يقولـون بقـدم العـالم وانه متـأخر عن الله رتبة لا زمانا. هذا الإجمال بحاجة إلى بيان . فان الإمام الغـزالي ذكر ان الفلاسفة انقسموا إلى ثلاثة أراء[1]:-

1- القول بحدوثه. وهو رأي افلاطن

2- القول بقدمه. وهو قول ابن سينا والفارابي أخذا عن افلوطين وهو قول جمـاهير الفلاسـفة المتقـدمين والمتـأخرين[2] . وسـنتعرف في هـذا الفصل على آراء ابن سينا لأنه الشارح والموضح لمذهبهم .

3- التوقف. وهو رأي جالينوس .

ولقد كـان العلمـاء الإسـلام مع الفلاسـفة في هـذا المسـألة صـولات وجولات ناقشوا فيها بعض أدلة الفلاسفة التي يرونها عمدة مذهبهم .

ويرى ابن تيميّة ان الفلاسفة أقاموا رأيهم على أربع حجج هي الفاعلية والغائية والمادية والصورية . وأما عمدتهم منها فهي الفاعليـة، لـذلك نجد ان ابن تيميّة يركز عليها بالذات. حيث ان باقي الحجج ترد إليها، واحتجوا بالصورية، ومعناها: قدم الحركة والزمان ، والمادية: بوجوب قـدم المـادة ، وان كل محـدث مسـبوق بالإمكـان ، فلا بد له من محل ، فكل حـادث مسبوق بمادة .

وأما الغائيـــة: فهي صـــورة أخـــرى للفاعليـــة، حيث تقـــوم على دوام الفاعلية ، وليس فيها حجة لهم على مذهبهم[3]. وسيأتي بيـان موقف ابن تيميّة مفصلا في السطور اللاحقة ان شاء الله .

---

(1) انظر الغزالي، أبو حامد محمد، (تهافت الفلاسفة)، ص43.

(2) انظر ، د. ابو ملحم، علي، مقدمة المحقق لكتاب (تهافت الفلاسفة)، السابق، ص25. حيث أخطأ في ضم الكندي إلى القائلين بقدم العالم. إذ انه تابع المتكلمين في حجة التناهي عمدة المتكلمين على حدوث العالم، وله رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، والإبداع عنده ليس كابن سينا إذ انه الإيجاد من العدم، حتى عد في ذلك متكلما لا فيلسوفا.

(3) انظر، ابن تيميّة ،أحمد،(مجموع الفتاوى)، ج6، ص334.

المبحث الأول: دليل الإمكان وموقف ابن تيميّة منه:

ويقوم هذا الدليل على تقسيم الوجود الى ممكن وواجب . فماذا عـنى الفلاسفة بالواجب والممكن ؟ نحاول ان نفهم ذلك من شـيخهم الـرئيس ابن سينا.

يقول ابن سينا: ان كل موجود فلا بد ان يكون أحد احتمالين :

1. الواجب الوجود.
2. الممكن الوجود.

فـالممكن :ما كـان وجـوده مسـتمداً من غـيره، فلا بد له من موجد يوجده، فالممكن يتردد بين الوجود والعدم ، ولا يجـوز تـرجيح أحـدهما إلا بمرجح، فالوجود والعدم في ذلك سيّان، أي ان ترجيح الوجود على العدم لا بد له من مرجح، وترجيح العدم على الوجود لابد له أيضـاً من مـرجح ، وهذا المرجح ليس ممكناً ، لأنه لو توقف على ممكن غـيره ، لتوقف ذلك الممكن الآخر على غـيره، ويلـزم التسلسل الممنـوع ، بالتـالي لا بد ان ينتهي الممكن في وجوده الى واجب الوجود ، وهو ما يستمد وجـوده من ذاته[1].

لكن قد يعـترض سـائل فيقـول : أين علاقة مفهـوم الممكن بالقـدم الزماني عند الفلاسفة ؟

أقـول : ان ابن سـينا يقسم الممكن في حاجته الى الغـير الى نـوعين وهما :

1. ما كان غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائماً.
2. ما كان مسبوقاً بالعدم وهو الواجب بغيره مؤقتاً وهو الحادث.

فنلاحظ من خلال تقسـيم ابن سـينا ان الممكن أعم من الحـادث، وبالتـالي فـان علة احتيـاج العـالم عند ابن سـينا وغـيره من الفلاسـفة هي:الإمكـان ،وليس الحـدوث كما هي عند المتكلمين. حيث يعتـبر

---

(1) انظر ابن سينا ، الحسين، (الإشارات)، ج3، ص7 وما بعدها من النمط الرابع. ومن أسماء هذا الدليل : المؤثرية، والإبداع، والخلق والتكوين، وغيرها. انظر ابن تيميّة ، أحمد،(درء التعارض)، ج1،ص358.

الفلاسفة الحـدوث مرتبة لاحقة للوجـود ومتـأخرة عنه ،وأما الإمكـان فهو يشمل الحدوث، لان حاجة الممكن، منها ما هو دائم ، ومنها ما هو مؤقت بالحــادث. مع ملاحظة حاجة كليهما وأفتقارهما لــواجب الوجــود بذاتــه. وأعترض الفلاسفة على المتكلمين بسبب الاحتياج: انه لو كان الحـدوث - أي الإيجاد بعد العدم – لكـان تعلق هـذا الحـادث دائمـاً، لان هـذه الصـفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعـدم في جميع أوقـات وجـوده، وليس فقط حـال حدوثـه، ومع اتفـاق الطـرفين في حاجة الممكن والحـادث إلى الله تعالى واجب الوجود ، فأين يكون الخلاف ؟.

ان الخلاف حقيقة في إثبـات حقيقة الممكن ، فهل هـذا الممكن –دائم الحاجة إلى الله – له مادة قديمة كما أراد بذلك الفلاسفة ؟

يوضح ذلك ابن سينا حيث يقول :" **ان كل حادث كـان قبل حدوثه ممكن الوجود ، فكان إمكان حصوله حاصلا قبل وجوده ، وهذا الإمكــان ليس هو قــدرة القــادر عليه ، والــدليل عــدم تعلق القــدرة بــالممتنع ، لانه ممتنع بنفسه ، و كــذلك فــان تعلق القـدرة بـالممكن لانه ممكن بنفسه ، فثبت ان القـدرة شـيء غير ذات الممكن ، وهو لا يعقل الا بإضـافته إلى غـيره ، وإذا كـان إضـافيا لـزم ان يكـون في موضـوع[1]. وبالتـالي فـان الحادث يتقدمه قوة وجود و موضوع**[2]." ويسمي ابن سـينا إمكـان الوجود ، بقوة الوجود ، وحامل هذه القوة بالموضوع . والهيولى والمادة . وبالتالي فان كل حادث فقد تقدمته المادة [3].

ويقول في موقع آخر في إثبات وجودية الإمكان حيث يقول :

ان المفعول له ثلاث احتمالات :-

1- انه أوجده من العدم .

---

(1) يعني بكونه اضافيا إلى غيره ، انه كقولنا: ان البياض يمكن ان يوجد، أو يمكن ان يصبح الجسم أبيضا، والامور الإضافية أعراض،والأعراض بحاجة الى موضوعاتها، وذلك الإمكان قوة للموضوع، للمزيد انظر ، ابن سينا، الحسين، (الإشارات)،ج3،ص78-84.

(2) ابن سينا، الحسين،(النجاة)، ج2، ص71.

(3) انظر، المصدر السابق، ج2، ص71. وانظر أيضاً له، (المبدأ والمعاد)، ص 41، حيث يقول: ان كل حادث زماني مسبوق بالمادة لا محالة.

2- انه أوجده في حال وجوده.

3- انه أوجده في الحالين معا .

ومعلوم انه لم يوجده من العدم فبطل الأول والثالث، وبقي إيجاده إذا كان موجودا[1].

ومن خلال ما مضى نلاحظ الأمــور التالية على مفهــوم الإمكــان عند الفلاسفة :-

1- ان الممكن ممكن من حيث حاجته لغـــيره، وقــــديم من حيث زمان وجوده فهو متأخر في وجودة عن وجودة الله رتبة كتـأخر المعلـول عن العلة .

2- ان الممكن واجب بغــيره ، وان هــذا الــواجب منه ما هو دائم الحاجـة، فعبّـروا عنه بقـدم المـادة. ومنه ما هو مسـبوق بالعـدم، مـؤقت الحاجة وهو الحــادث . وان هــذا العـــدم ليس له وجــود حقيقي انما هو ذهني، وانما التجدد في الكيفيات والصور .

3- ان الفلاسـفة يثبتـون حجتهم على ان الإمكـان صـفة لشـيء موجود ، أي ان الإمكان صفة ثبوتية أو وجودية ، وأما الحدوث فهو كيفية، متأخر عن الوجود .

وبالتـالي فـان الفلاسـفة يثبتـون أزلية الفعل لله لانه صـادر عن فاعل أزلي تام في الفاعلية. وأما المتكلمون فمنعوا كون العالم فعلا أزليا؛ لانه حادث كائن بعد ان لم يكن . وأما تمام الفاعلية – أي تلازم العلة للمعلول والعكس فمتى وجد أحدهما وجد الأخر – فلم يقولـوا بـه. حيث أثبتـوا لله صــفة الإرادة القديمة والــتي نفاها الفلاســفة عن العلة التامة أو المبــدأ الأول لقــولهم بنظرية الصــدور أو الفيض، حيث يقــول ابن ســينا :" **ان واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظـر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا إرادة له منتظرة ..."**[2].

---

[1] انظر، ابن سينا، الحسين، (النجاة)، ج2، ص64.

[2] ابن سينا،الحسين،(المبدأ والمعاد)، ص6. وبالنسبة لصفة الارادة عند الفلاسفة، فانهم يؤولونها بالعلم. انظر، نفس المصدر، ص21. وينفون عن الله الإرادة لشبهة التغير والحاجة، ويثبتونها للنفس الكلية في نظرية الفيض. انظر ، ص29 من نفس المصدر. إلا انهم يثبتون له الإرادة ، بمعنى انه راض بما فاض عنه أو بوجود يوجد الكل عنه. انظر ص32 من نفس المصدر.

وهو عندما ينفي الإرادة انما ينفيها خشية إثبات كمال مكتسب، أو رفع نقص عنه ، لذلك نجد ان ابن سينا يقسم العلة إلى تامة وناقصة .

فالتامة: ما وجب معلولها ومفعولها على الدوام سـرمدا. والناقصـة: ما وجب مفعولها ومعلولها بحسب وجـود أم عـدم حـال ما معين . وبتعبـير: آخر ان الناقصة ما أحتاجت مادة أو وقتاً أو معاونـاً أو داعيا وغاية ويتـأخر ويرد بوجود مانع.

وكذلك فإن التامة متشابهة الأحوال ولا يتجدد لها حـال، ولا يـزول عنها حال ، ولها معلول، وبالتالي وجب صدوره عنها سرمدا على الـدوام ، فهو معلول دائم غير مسبوق بعدم لتلك العلة التامة. بينما يستبعد المتكلمـون وجود معلول دائم الوجود. والمفعول عند ابن سينا أعم من المحدث؛ لان المفعول يشمل الحـادث، حيث ان المفعـول يشـمل الموجـود المسـبوق بعدم، وغير المسبوق بعدم . ويفرق بين الإبداع والتكوين ، فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين، والأحداث والصنع؛ لانه سبق بالعدم سبقاً زمانياً[1].

وعلى الذي مـرّ بيانه نفهم نظرية الفيض الـتي يقولـون بها حيث تقـوم على ثلاثة أركان[2]:

1. تقسـيم الوجـود الى الـواجب بذاتـه، والممكن بذاتـه، والـواجب بغيره.

2. القول بان الواحد لا يصـدر عنه إلا واحد تجنبـاً لصـدور الكـثرة عن الواحد البسيط.

3. قولهم ان التعقل ابـداع – أي ان صـدور المعلـول الأول -العقل الأول المفارق- عن طريق التعقل فيضاً من غير ان يسبق بالعدم .

وتقوم حجة الإمكان هذه على منع مقدمتين :

1. التسلسل.

2. الترجيح بدون مرجح.

---

(1) انظر، ابن سينا، الحسين، (الإشارات)، ج3، ص 90-100.

(2) انظر، د.بالي، ميرفت عزت،(الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا)، ص433-445.

وأما بيان بطلان الترجيح بلا مرجح .

فان الممكن إما ان يحتاج في وجوده :

1- الى غيره.

2- ان لا يحتاج.

والثـاني باطل لان طبيعة الممكن الاحتيـاج وإلا اصـبح واجبـاً، فثبتت حاجته الى غيره . فـان تـرجّح أحد طـرفي الممكن – الوجـود أو العـدم – فانه لحضور شيء أو غيبته، وبالتالي فوجود كل ممكن مستمد من غيره.

وهذا الغير الذي يحتاجه الممكن إما ان يكون :

1. واجباً.

2. ممكناً.

فان كان ممكناً كان الكلام فيه كالكلام في الأول لانه يحتاج الى الغير

فإما ان يؤدي إلى الواجب وهو المطلوب.

وإما ان يدور الاحتياج وهو ظاهر الفساد .

وإما أن يتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد أيضاً.

وبالتـالي ثبت ان سلسـلة الممكنـات على تقـدير وجودها محتاجة الى شـيء خـارج عنها تجب هي بـه. وبما ان الله واجب في جميع صـفاته وأحواله ، كـذلك يقتضي قـدم الفعل من جـانب الفاعـل، لان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكـون فـاعلاً على الـدوام. أما إذا كـانت فاعليته ممكنة ،إحتـاج في فاعليته الى سـبب آخر وتسلسل الأمر ، وواجب الوجود لا يجوز إلا ان يكون واجبا[1].

وقد رد الإمام الغزالي بجملة من الردود على حجة الفلاسفة منها على سبيل المثال :

1. ان الله يخلق الوجود والعدم، وتخصيص أحدهما على الآخر انما هو بصـفة الإرادة الـتي هكـذا هو شـانها . وان الفاعل الحقيقي هو الـذي

---

[1] انظر، ابن سينا، الحسين،(الإشارات)، ج3، ص20-22.وأيضا ، ج3، ص 108.

يفعل بإرادته . بينما ينفي الفلاســـفة عن الله الإرادة بصـــفته علة وان صدور المعلول واجب. وان سبب صـدور المعلـول هو تعقل المبـدأ الأول لذاته ، ففاض عنه معلوله الأول.

2. ان ســبب الخلاف بين الغــزالي والفلاســفة يعــود في بعض مراحله الى اللغة ، حيث رد الفلاسفة مفهوم الســبب الى اللغة ، ولـزوم عــدم تــأخر علته عنه ، فوقع الفلاســفة في الخلط والخبط النــاتج عن فهمهم للغة . فـرد الغـزالي عليهم بمفهـوم الســببية في ان ما نـراه من تلازم المعلول بالعلة هو بفعل العـادة. وليس ضـرورة والفاعل الحقيقي لهذا كله انما هو الله.

3. ان الفعل في جوهره وحقيقته يعني الإخراج من العدم للوجود كما قال الغزالي، أما الفلاسفة فقالوا : ان الفعل هو إخـراج الشـيء من وجـود إلى وجـود ، فالتجـدد في الكيفيـات والصـور، فالعـالم قـديم بهـذا الاعتبار .

4. ان الغزالي يقول ان ما تصوره الفلاسفة من نظرية الفيض هو عبارة عن تحكمات وتراهات لا يقبلها العقل .

5. ان الفلاسـفة قـالوا بــأن الله لا يعقل ســوى ذاتــه، فهو عقل وعاقل ومعقول . فقال الغزالي ان الله يعقل نفسه ويعقل غيره والعــالم وكل الجزئيات . وأما الفلاسفة فقولهم هذا انما هو تحاشٍ للـزوم الكـثرة عن الواحد البسيط .

6. ان العقل لا يستقل بمعرفة الأشياء فهنـاك الـوحي ، وقد جـاء النبي فأخبر بان الله قادر مريد، فالأصل تصديقه ورد كل ما خالفه .

7. يعترض الغزالي على تقسيم الواجب عند الفلاسفة ،حيث يلزم من قــولهم ان الــواجب وهو ما لا علة له ،قســمان:واجب لذاته ،وواجب لعلــة،يفهم منــه:ان ما لا علة له لذاتــه، ولا علة له لعلة . وهــذا تقســيم خاطئ .

ولا مجال للتوسع في رد الإمام الغزالي لبيان الاستشكالات التي أثارها حول مذهبهم في قدم العالم . فمن رام الاستزادة فعليه بالتهافت، إلا انه في الخلاصة يرى عجز الفلاسفة عن إقامة الدليل على وجود صانع للعالم ، لان العالم قديم في نظرهم ،ولا يحتاج إلى صـانع ، ولو قـالوا ان العالم حادث لاثبتوا له صـانعاً؛ لان الحـادث بحاجة الى محـدث هو الله[1]. ولست في موضع رد على الإمام الغزالي لان الغزالي أراد إثارة الإشكال فقط في كتابه، وإنما أقف عند الإمام ابن تيميّة .

[1] انظر،الغزالي، ابو حامد محمد،(تهافت الفلاسفة)،في المسألة الرابعة، والعاشرة ، ص101، وأيضا ص143.

موقف ابن تيميّة من دليل الفلاسفة "الإمكان":-

بداية يقرر ابن تيميّة ان الدليل المذكور له أسماء عدة كالمؤثرية، أو الفاعلية أو الخلق والإبداع ، أو التكـوين والإيجـاب ، والعلية والاقتضـاء[1]. وان هذه الحجة مبنية على انه لا بد أن يكون في الأزل مؤثر تام لئلا يلزم الـترجيح بلا مـرجح أو التسلسل . أما المتكلمـون فاختـاروا الـترجيح بلا مرجح وأجابوا بعدة أجوبه في المرجح الذي أخرج العالم من حـيز العـدم إلى حيز الوجود منها :

1- إن المـــرجح هو الإرادة[2] حيث إن وظيفة الإرادة هو تخصـــيص أحد طرفي الممكن ولا يقال لماذا خصصت؟ لأن هذا الشـــيء هو ماهيتها وحقيقتها ووظيفتها .

2- ان المرجح هو العلم .

3- ان المرجح هو اختصاص وقت الإحداث بحكمة معينة .

4- ان القـادر المختـار يمكن أن يـرجح أحد المقـدورين من غـير مرجح .

5- ان العـالم كـان ممتنعـاً قبل ذلك ، ثم انقلب ممكنـاً بعد ذلك ،وسـبب ذلك أن إحـداث العـالم في الأزل محـال ، لان الإحـداث جعله موجوداً بعد أن كان معدوماً ، وذلك يقتضي سـبق العـدم ، والأزل عبـارة عن نفي المسبوقية بالغير فكـان الجمع بينهما محـالاً[3]. وبعد أن اتضح رد المتكلمين على الفلاسـفة ، ومناقشـتهم دليلهم ، اعـترض الفلاسـفة عليهم بجملة من الاعتراضـات ، معتـبرين أن رأي المتكلمين هو الـرأي الأوحد الـذي لا خلاف عليه عند المسـلمين ، وخاصة أنهم سـلكوا طرقـاً عقلية قد تختلف فيها العقول ، وبالتالي عمـدوا بقـوة إلى إظهـار رأيهم ، وأنه من جنس تـأويلات وتفسـيرات أهل الكلام ، وأن هـذه المسـألة في

---

(1) انظر، ابن تيميّة، احمد، (درء التعارض)، ج1، ص 368.

(2) وهذا ما اعتمده الغزالي في رده على الفلاسفة في التهافت. انظر، الغزالي، ابو حامد محمد،(تهافت الفلاسفة)، ص 52.

(3) للمزيد انظر، الرازي، الفخر محمد،(الأربعين)، ص42-43.

قـــولهم بالعلة التامة ، كقـــول المتكلمين في تعـــدد القـــدماء[4] عند المتكلمين، وأنها ليست من ضروريات الدين وأنها لا تمس أصل الإيمان.

فأما موقف ابن تيميّة ، فإنه يرد نتيجة ومنهج الفلاسفة حيث يـرتب رده على النحو التالي[1]:-

أولاً :- انه إذا كـــان الله علة تامة لـــزم مقارنة معلوله له ، وكل ما سـواه معلـول لـه، فيلـزم ألا يكـون في الوجـود حـادث ، وان لا يكـون للحوادث محدث ، وكلاهما معلـوم فسـاده ضـرورة. فأما أن لا يكـون في الوجود حادث فاسد،لإنه خلاف المشـاهدة والحس؛ لوجـود الحـوادث في الكـون. واما لا يكـون للحـوادث محـدث ففاسـد. لان الفاعل القـديم لا يصدر عنه الحادث ، فيلزم أن تصدر الحوادث عن غيره، ولم تحدث عنـه، وبالتالي حدثت من دون صانع.

ثانياً :- قولهم انه لا بد للحادث من سـبب حـادث قبله يتوقف وجـوده عليه . قيل لهم : والقـول في الحـادث الأول كـالقول في الثـاني ، فانه يمتنع إذا كـــان علة موجبـــاً بذاته ان يتخلف عنه شـــيء ، أو ان يكـــون اقتضاؤه لمعلوله متوقفاً على حدوث حـادث . إلا أن يكـون هنـاك غـيره، كما يقولـون في العقل الفعّـال : انه عـام الفيض ، وفيضه متوقف على استعداد القوابـل، وهـذا ممتنع ممن صـدر عنه كل شـيء ، فإنه لا يوقف إبداعه على غير ذاته أصـلاً . فانه لا يجـوز تـراخي شـيء عنه من فيضه ، فان تراخى كان السبب في فيضه خارجاً عن ذاته .

ثالثاً :- إذا قيل: ان ذاته تحدث شيئاً بعد شيء . فانه لا يمكن إحـداث المحدثات جميعاً. قيل: فهذا ينقض أصل قولكم؛ لان من احدث شـيئاً بعد شـيء لم يكن موجبـاً بذاته في الأزل لشـيء معين، بل ان كل ما صـدر عنه يكـون حادثـاً مع ان أفعاله دائمة شـيئاً بعد شـيء، فانه ليس منها شيء قـديم ، وكـذلك مفعولاته فـان المفعـول تـابع للفعل فلا يكـون في

---

(4) أي إثبات صفات الله تعالى القديمة، حيث نفى الفلاسفة والمعتزلة الصفات نفياً لتعدد الذوات، وأما اهل السنة من الأشاعرة والحنابلة فقالوا: انه لا يلزم من تعدد الصفات التعدد في الذوات، والدليل اللغة والشرع. انظر، ابن تيميّة، أحمد،(درء التعارض)، ج3،ص108وما بعدها.

(1) انظر، ابن تيميّة، أحمد،(الصفدية) ، ج1، ص131 وما بعدها، وأيضاً ص 280 وما بعدها بتصرف.

أفعاله ومفعولاته شيء قديم وان كانت لم تزل ، فان دوام النــوع وقدمه ليس مستلزماً قدم شيء من الأعيان .

رابعاً :- نقول ان دوام الحـوادث إما ان يكـون ممتنعـاً وإما ان يكـون جائزاً، فان كـان جـائزاً ممكنـاً أي انـه: يمكن وجـود حـوادث لا أول لها ، وممكن ان يكون لها أول . فان كان لها أول كانت حادثة وما لا يخلـوا من الحـوادث فهو حـادث ، فالعـالم حـادث كما يقـول ذلك أهل الكلام . وان أمكن دوامها أي لا أول لها ، أمكن ان يكون هذا العـالم مسـبوقاً بحـادث قبله فلا يجوز القول بقدمه.

خامســاً :- كـذلك فانه إذا أمكن دوام الحــدوث ،لــزم دوام إحــداث المحدث لها ، وان يكون محـدثاً لها شـيئاً بعد شئ ، ومعلـوم ان مفهـوم العلة التامة يقتضي ان لا يفعل شيئاً بعد شيء، فـإن ذلك ينـاقض مقارنة معلولها لها ، لان معلولها الثاني الـذي توسـطه المعلـول الأول تـأخر عن علته التامة.

سادسا :- المؤثر التام المستجمع لجميع شرائط التأثير، اما ان يتـأخر عنه أثــرة، واما ان يجب مقارنته له . فــان جــاز تــراخي الأثر عنه أمكن إثبات كون المؤثر التام ثابتاً في الأزل ، وكون العالم حادثــاً عنه بعد ذلك . وهذا يبطل حجتهم ويلزم منه الـترجيح بلا مـرجح، والحـدوث بلا سـبب، والقول بالترجيح بدون مرجح والحدوث بلا سبب يبطل دليل حاجة العـالم لله .

وان وجب مقارنة الأثر للمؤثر التام لـزم من ذلك انه لم يحـدث شـيء في الوجود إلا وكان المؤثر التام مقارناً له . وبالتـالي يلـزم كـون المـؤثر التـام صـار مـؤثراً بعد ان لم يكن ، ويكـون الأثر مفتقـراً إلى مـؤثر تـام مقـارن له . فـان هـذا يـؤدي إلى التسلسل الممنـوع في تمـام التـأثير. ومعنــاه وغايته تقــدير أمــور معدومة متعاقبة ، وتعــاقب هــذه الأمــور المعدومة وكثرتها مع تقـدير عـدم تناهيها لا يقتضي ان يكـون فيها شـيء موجـود . فــان كــان كـذلك وجب ان ينتهي إلى ما هو مـؤثر بنفسه ، لا يتوقف تأثيره على غيره . وان جاز ان يصير مؤثرا لهذا الأثر بعد ان يصير

مـؤثراً في هـذا الأثـر، إذا كـان ذلك المـؤثر لا يفتقر إلى غـيره . وحينئذ فيكـون المـؤثر التـام لكل المحـدث عند وجـود ذلك المحـدث . وإذا كـان بنفسه صار مؤثراً فيها .

ويمتنع ان يكون مؤثراً تاماً الا عند وجود الأثر المحدث ، وبالتالي امتنع ان يكون لشيء من المحدثات مؤثّر تام في الأزل . ويعني بـالمؤثر التـام هنا إذا اقترنت القـدرة بالمشـيئة لله عنـدها لا يتخلف عنها أثرها ، وما لم تقترن فلا إيجاد وهو ما يعبر عنه بصفة الفعل .

سابعاً :- إذا ما تقرر السابق في امتناع كون المؤثر التام كائنا لشـيء من الحوادث في الأزل ، فان العالم لا يخلو من الحوادث . وبالتالي امتنع ان يكون للعالم مـؤثر تـام في الأزل . فـان وجـود الملـزوم بـدون اللازم محال . فـإذا امتنع كـون تمـام التـأثير – الملـزوم – لشـيء من الحـوادث أزلياً ، أمتنع كون شيء من الحوادث أزليا .

ثامناً :- وكما اعترض ابن تيميّة على مفهوم العلة التامة فانه يعترض على مفهوم الممكن والواجب عند الفلاسفة حيث يقـول :- ان الفلاسـفة يقولـون: ان العـالم ممكن الوجـود حيث يقبل الوجـود والعـدم مع قيـام الحوادث به وهو في نفس الوقت قـديم أزلي ، فهـذا الكلام باطل . حيث ان كونه محتاجا إلى غـــيره يمنع كونه واجب الوجـــود بنفسه ، حيث ان واجب الوجود بنفسه لا يكون محتاجا لغـيره ، فـإذا لم يكن واجبا بنفسه ، كـان ممكنا يقبل الوجـود والعـدم [1]. فـابن تيمية يعـترض على تقسـيم الفلاسفة وهو بهـذا يوافق المتكلمين ، حيث يحصـرون الموجـود بالقـديم والحادث.

وفي هذا يقيم ابن تيميّة راية في ان العالم حادث على عده وجوه :-

1- ان مفهوم القديم هو الذي يمتنع عدمه أو إيجــاده ، فانه لا يقبل الوجود أو العدم. وأما الممكن فهو ما قبل الوجود والعـدم . فلا يجـوز ان يكون قديما وممكنا في نفس الوقت .

---

(1) انظر، ابن تيميّة ، أحمد،(مجموع الفتاوى)، ج6، ص331.

2- انه مع حاجته إذا كانت تحله الحوادث من غـيره ، دل على ان غيره متصـرف فيه قـاهر لـه، تحـدث فيه الحـوادث من غـيره ، ولا يمكنه دفعها ، وما كان مقهـورا مع غـيره لم يكن موجـوداً بنفسـه، ولا مسـتغنيا بنفسه ، ولا عزيــزا بنفسه ولا مســتقلا بنفسه ، وما كــان كــذلك كــان مصنوعا محدثا .

3- وإذا لم يخل من الحوادث التي يحـدثها فيه غـيره ولم يسـبقها ، بل كانت لازمة له. دل على انه في جميع أوقاته مقهور له ، متصرف فيه ، وهذا يدل على افتقاره ، فهـذا يبطل قـول من قـال من الفلاسـفة : ان العالم يفتقر دائما مع قدمه وعدم حدوثه .

وتحقيق القـول :- ان العـالم محـدث مفتقر إلى الله حـال الحـدوث وحـال البقـاء ، وكونه محلا للحـوادث من غـيره . أو محلا لها مع حاجته . يدل على انه محدث. واما كونه محلاً لحوادث يحدثها هو فهذا لا يســتلزم لا حاجته ، ولا حدوثه[2]. حيث ان ابن تيميّة يرى ان الحوادث التي يحــدثها الله تعالى منها ما هو حادث غير مخلوق ومنها ما هو مخلوق . كالقرآن فهو حادث غير مخلوق. ولا يلزم من وصف الحدوث الخلق[3].

---

(2) انظر، المصدر السابق، ج6، ص 331-332 بتصرف.
(3) انظر، المصدر السابق، ج6، ص 328 .

المبحث الثاني: دليل قدم الحركة والزمــان وموقف ابن تيميّة منه:

وملخصه انا لو فرضنا مخلوقا فهل يجوز قبله مخلوق أخر . فـان قـالوا : لا، قلنــا: هــذه الفــترة ما بين كــون الله أزلا وبين خلقة الخلق بمــاذا نسميها ؟ انها زمان والزمان مقـدار الحركة والحركة صـفة المتحـرك. فلا بد من قدم المتحرك وهو مادة العالم[1].

حيث يقـــــول ابن ســـــينا في رده على المتكلمين : في ان المعطلة يلزمهم ان يضـعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية ، وزمانا ممتـدا في الماضي بلا نهاية[2].

وقد أجــاب عليهم الإمــام الغــزالي في تهافته في ان من تصــور قبل الحادث الأول قبلا ووقتا فهذا من عمل الوهم واغاليطه واستشكل عليهم بالمكان [3]، وهذا الزمان مخلوق وليس بقديم كما تصور أولئك .

ونلاحظ ان هـذا الـدليل فـرع عن السـابق إذ دخل الفلاسـفة بمفهـوم الممكن لإثبات قدم المادة.

لكن ما هو موقف الإمام ابن تيميّة ؟

معلــوم ان الإمــام ابن تيميّة يخــالف المتكلمين في تعطيلهم ذات الله عن الفعل أزلا لكن ذلك لا يعـــني موافقته للفلاســـفة حيث اتخـــذوا ذلك حجة لقدم العالم . فانه بذلك يقرر ان هذه الحجة لا تدل على قدم شيء بعينه من العالم من الحركات وزمانها ولا من المتحركات، وبالتالي لا تدل على مطلـوبهم وهو قـدم الفلك وحركته وزمانه . بل تـدل على عكس ما يريـــــدون ، حيث انها تقتضي ان الحركة لا بد لها من محــــرك ، فجميع الحركـات تنتهي إلى محـرك أول . وهم يسـلمون بـذلك فـذلك المحـرك الأول . اما ان يكـون متحركا أو ان يكـون سـاكنا ، فـان كـان سـاكنا لـزم صدور الحركة من الساكن وهذا ممنوع مخالف للحس والعقل.

---

(1) انظر ابن سينا، الحسين،(المبدأ والمعاد)، ص45 وما بعدها.
(2) انظر، المصدر السابق، ص 46.
(3) انظر، الغزالي،ابو حامد محمد،(تهافت الفلاسفة)، ص 59 وما بعدها.

فإن المعلول يناسب علته ، فإذا كان المعلول يحدث شيئا بعد شــيء ، امتنع ان تكـون علته باقية على حـال واحـدة . وهـذا خلاف ما ذهبتم اليه من ان العلة التامة يلزمها حال واحدة لا تتغير .

فانه إذا قيل :- من المعلــوم عقلا ان ما لم يكن فــاعلا ، فانه لا يفعل الا لحـدوث سـبب يـوجب فعله ، وإذا كـان حـال الفاعل ثابتا على ما هو عليه قبل الفعل فانه لا يفعل شـيئا . وبالتـالي فانه مـوجب ان لا يحـدث عنها في الزمان الثاني شيء لم يكن في الزمـان الأول الا لمعـنى حـدث فيها. فإذا لم يحدث فيها شيء لم يحدث عنها شيء .

فـإذا قيل بـدوام الحـوادث عنها من غـير ان يحـدث فيها شـيء فهـذا يستلزم وجود الممتنعـات دائمـا. فانه ما من حـادث يحـدث الا قبلت ذات الفاعل عند حدوثه ما كـانت عليه قبل حدوثه وكـانت قبل ذلك يمتنع عنها حدوث ذلك الحادث . فالان يمتنع عنها حدوثه .

أو ان يقـال : كـانت لا تحدثه فهي الآن لا تحدثه ، فهي عند حـدوث كل حـادث كما كـانت قبل حدوثه ، وقبل حدوثه لم تكن محدثة بل كـان ذلك ممتنعا فكذلك الحين الذي قـدر فيه حدوثه يجب ان يكـون الحـدوث فيه ممتنعا[1].

والخلاصة ان حجج الفلاسـفة تـدل على دوام الفاعلية والـذي هو حجة ابن تيميّة ومذهبه ومن وافقه من أهل الحـــديث والســـلف . وليس فيها حجة للفلاسفة في قدم شيء من العالم .

---

(1) انظر، ابن تيميّة، أحمد ،(مجموع الفتاوى) ، ج6، ص 335 وما بعدها .

الفصل الخامس

دعاوى وشبهات

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : دعــوى قــدم العــالم عند ابن تيميّة لقوله بقدم النوع .

المبحث الثاني : دعوى التفكير للقـائلين بقـدم العـالم عند علماء الإسلام وموقف ابن تيميّة منها .

تمهيد:

كنت قد أشـرت في صـفحات البحث عن بعض الشـبهات والان اذكرها بعضـها مفصـلة في هـذا الفصل ، حيث سـمعنا في أيامنا هـذه من يـردد كلامــاً قد قيل ســابقاً في ابن تيميّة ، وســاناقش في هــذا الفصل ثلاث دعاوى :-

الأولى: قول ابن تيميّة بقدم العالم ، بحجة قوله بالقدم النوعي.

الثانية : دعوى التكفير للقائلين بقدم العالم. وأناقش فيه كلام علمـاء الإســلام ومنهم ابن تيميّة في تكفــيرهم الفلاســفة في هــذه المســألة بالذات.

المبحث الأول:- دعــوى قــدم العــالم عند ابن تيميّة لقوله بالقدم النوعي:

حيث نسب ابن حجر الهيتمي للإمـام ابن تيميّة القـول بحـوادث لا أول لها ، ونقل غيره القول بقدم العرش الجنسي .

فأما القول بحوادث لا أول لها فكنا قد عرضنا لها خلال بحثنا في جواز تسلسل الآثار وانه محل نزاع بين النظار والمتكلمين .

وأما القول بقدم العرش الجنسي فهو نقل عن شرح العقائد العضــدية للدواني ولم أجد هذا الكلام له . إلا انه إن ثبت، فيحمل على القــول بــان العرش جزء من مخلوقات الله، فـالتخليق صـفة فعل لله تعـالى، وصـفة الفعل لله متصف بها أزلا وأبـدا وهـذا ما عـبر عنه بالقـدم الجنسـي، وأما المخلوق المعين في مكان وزمان معين فهذا مخلـوق، وهـذا ما عـبر عنه بحدوث الأفراد. ولا يفهم منه انه ما من عرش إلا وقبله عـرش إلى غـير بداية كما فهم بعضـهم ، حيث أعتقد ان كلمة العـرش تطلق على الفـرد وعلى النوع ، وانما المراد هنا ان العرش جزء من المخلوقات التي خلقها الله ، وتـرد إلى جنس الخلق وليس إلى جنس العـرش وبالتـالي فهو أثر عن صفة التخليق لله تعالى. وهذه المشكلة ناتجة عن حكم النــوع وحكم

الأفـراد . حيث ان السـؤال التـالي يطـرح نفسه فيقـول : هل يلـزم من الحكم على الأفراد الحكم على النوع ؟ وهل يلزم العكس ؟

وقد سـلك أهل الكلام في تقرير الجـواب : ان حكم النـوع صـورة عن الفـرد وضـربوا لـذلك مثلا فقـالوا :" **إذا كـان كل واحد من الـزنج أسودا فالجميع أسود**[1]."

إلا ان المعارضين قـالوا : بـان الواحد من العشـرة ليس هو العشـرة ، والواحد من أجـــزاء القبة ليس هو قبة ولا بيتا ، وبعض الإنســـان ليس إنسانا[2] .

وأما رأي ابن تيميّة في ذلك فيقول : إن انضمام الفـرد إلى غـيره فله احتمالان:-

1- إما أن يـوجب ثبـوت أمر يخـالف حكم مجمـوع كل الأفـراد وهو النوع .

2- وإما أن لا يوجب ذلك .

فان لم يوجب كـان حكم المجمـوع حكم الأفـراد . وان أوجب لم يجب ان يكون حكم المجموع حكم الأفراد .

ومثال ذلك :-

1- المعدوم مع المعدوم، أو الـواجب إلى الـواجب، أو الممكن إلى الممكن، فـان انضـمام أحـدهما إلى الأخر لا يخرجه عن حكم الثـاني ، اللهم إلا ان يكونا متضادين .

2- أبعاض الإنسان وغيره من الحيوان ، وأبعاض الـدار وغـير ذلـك، فان انضمام الأبعاض يوجب للمجموع أن يصير حيوانا وبيتا ، وكذلك أحـاد العشرة والألف ، بالانضمام عشرة وألفاً وغـير ذلك من المركبـات . فانه بالاجتماع يحصل له من الـتركيب مـالا يحصل بـالأفراد، فبالاجتمـاع يتغـير

---

(1) انظر التفتازاني، سعد الدين مسعود،(شرح المقاصد) ج3،ص115. حيث ضعف هذا الدليل وذلك بمنع كليته.

(2) انظر، الرازي ، الفخر محمد، (المباحث المشرقية)، ج1، ص781./ وانظر ، ابن تيميّة، أحمد، (الصفدية)، ج1، ص24،25.

حكم الأفراد[3]. فإذا تبين ذلك فان المؤثرات الممكنة لا تزداد إلا حاجة إذا انضمت إلى بعضها ولا يخرجها انضمامها إلى بعضـها عن كونها مفتقـرة إلى غيرها . وهذا ما يسمى بتسلسل المؤثرات .

أما تسلسل الآثـار ودوام الحـوادث ، فـان الواحد منها إذا لم يكن دائما باقيا متصلا، لم يلزم منه عدم بقاء واتصال النوع، لان انضمام الواحد الى غيره يوجب الكـثرة الـتي لا توجد في الواحـد، والـدائم البـاقي الكثـير لا يستلزم أن يكون كل واحد من أفراده دائما كبـيرا. وبالتـالي فـان الفـرق بين النوع والفرد معلوم ، وان المعنى المنتفي فهو قدم حادث أو مجموع حـوادث في الأزل ، وأما دوامها شـيئا بعد شـيء كما هي دائمة شـيئا بعد شــيء في المســتقبل فليس في العقل ما ينفي ذلك ، ولا يمكن التفريق بين الحوادث في الماضي والمستقبل بفرق مؤثر في الحكم ، وليس كل مجموع يوصف بما يوصف به أفراده ، بل قد يوصف بـذلك إذا لم يسـتفد بالاجتمـاع حكما أخـر، وقد لا يوصف بــذلك إذا حصل له بالاجتمـاع حكم أخر .

ومثال الأول : كاجتمـاع الموجـودات أو المعـدومات ، والممكنـات ، والممتنعــات ، فــان اجتمــاع الموجــود إلى الموجــود ، والمعــدوم إلى المعدوم لا يخرجها عن حكم هذه الصفات.

ومثــال الثــاني :- كاجتمــاع على أجــزاء الخط و الســطح والجسم الطويل والعشرة والألف ونحو ذلـك. فانه إذا اجتمعت هـذه الأجـزاء حكم على المجموع بغير حكم الأفراد[1].

وبالتالي فالمقصود بقدم النوع هي صفة الفعل لله تعالى، وأما حدوث الأفراد فهو أثر تلك الصفة كما هو موضح في طي هذا البحث .وكل ذلك ناشئ عن نفي المتكلمين التسلسل بإطلاقه دون التمييز بين المؤثرات والآثار .

وأما صفة الكلام فهي انعكاس لهذه القضية[2].

---

(3) انظر، ابن تيميّة، أحمد،(الصفدية)، ج1،ص25،26.أيضاً انظر، الرازي، الفخر محمد،(المباحث المشرقية)، ج1،ص 780.

(1) انظر، ابن تيميّة ، أحمد،(الصفدية)، ج1 ، ص277-278.

(2) انظر، ابن تيميّة ، أحمد،(مجموع الرسائل والمسائل)، ج2، ص360 وما بعدها.

وفي النهاية أقول إن مصطلح القدم بالنوع لم يبتدعه ابن تيميّة، بل قد قال به قبله الإمام الفخر الرازي إلا انه حاول أن يقرب بين الفلسفة وأهل الكلام فخرج متناقضا[3]، إذ أن قدم النوع يستلزم إثبات حوادث لا أول لها، والمتكلمون بنوا دليل حدوث الأجسام على إثبات أول لهذه الحوادث[4]. وكذلك الفلاسفة فقد قالوا بقدم النوع، إلا أنهم لم يثبتوا له وجوداً فهو مجرد معنى ذهني، لا وجود له في الخارج. وأما ابن تيمية فأثبت له وجودا وحقيقة كباقي صفات الله تعالى، فهي موجودة غير معلومة الكيف.

المبحث الثـاني: دعـوى التكفـير في القـول بقـدم العالم الزماني:

كنت قد أشــرت عند كلامي عن حجم المشــكلة **إلى** ان المشــكلة قد تبقى في حيزها الطبيعي ما لم تخرج إلى حيز التكفير ، ودعـوى الخـروج من الملة . وسـأناقش في هـذا المطلب أقـوال المكفـرين وأدلتهم ، مع المقارنة بأقوال الرادين عليهم . وسأسير فيه على النحو التالي:

1. القائلين بالتكفير وأدلتهم ، ومناقشتها.
2. الرادين عليهم ومناقشتها.
3. خلاصة الأمر . حيث سأسوق هذه الأمور الثلاثة سـوقاً واحـداً، بحيث تتجلى بشكل أوضح فيما أرى .

<u>القائلون بدعوى التكفير وحجتهم :</u>

إن دعوى التكفير إذا أردنا أن نتعرف بـدايتها ، فإنها تبـدأ بكتـاب الإمـام أبي حامد الغـزالي تهـافت الفلاسـفة . حيث وصل الغـزالي إلى نتيجة التكفير في ثلاث مسـائل ، منها قـولهم بقـدم العـالم الزمـاني، مع

---

(3) هكذا ظهر للإمام ابن تيميّة ولست معه إذ أني وجت الإمام الرازي باحثا عن الحقيقة حتى استقر به المقام إلى أن يعلن أن أولية الله للعالم معلومة على صفة الإجمال دون التفصيل.انظر الرازي، الفخر محمد، (التفسير الكبير)،ج 29،ص211.

(4) انظر ، ابن تيميّة ، أحمد،(مجموع الفتاوى)، ج5، ص 561.

ملاحظة انه في كتابه المذكور سلك إبطال دليلهم ، ولم يذكر مذهبه فيه، وأشـــار إلى ســـبب تكفـــيرهم في ذلك الكتـــاب في الخاتمة ، كما انه في كتابـــه" فيصل التفرقـــة" ذكر الســـبب في ذلك ، فما هو الســـبب في رأي الإمام الغزالي في تكفيره الفلاسفة ؟

إن الإمام الغزالي يضع قانوناً في التكفير وعلى ضوئه خرج بنتيجة التكفير السابقة الذكر ، فما هو قانونه ؟

يقـــول الغـــزالي : " **وأما القـــانون فهو أن تعلم أن النظريـــات قسمان :**

- **قسم يتعلق بأصول القواعد .**
- **وقسم يتعلق بالفروع .**

وأصول الإيمـــان ثلاثـــة: الإيمـــان بالله ، وبرســـوله ، وبـــاليوم الأخر، وما عداه فروع. فأعلم أنه لا تكفير في الفروع أصـــلاً ، ولكن في بعضـــها تخطئة كما في الفقهيـــات ، وفي بعضـــها تبديع كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة ..."[(1)]

فلو سألنا الإمام الغزالي بعد عرض قانونه لماذا كفّرتم الفلاسفة ؟

في ذلك يجيب : انهم علموا قطعاً من ظاهر نصوص الشـــريعة مخالفة رأيهم، فخالفوا ذلك بحجة قصور الأفهـــام عن درك الحقـــائق ، وانما قـــالوا ذلك لمصلحة عدم قدرة عقول الناس إدراك الأمور على حقيقتها[(2)].

إذن فالإمام الغزالي يرى تكفيرهم لانهم كـــذّبوا النـــبي، أي أجـــازوا عليه الكذب بحجة ما يسمونه بالمصلحة . وهي عدم قـــدرة العقـــول على إدراك تلك الحقـــائق [(3)]. وهـــذا ما يـــذهب إليه الإمـــام ابن تيميّة ويصـــفهم بانهم أكفر من اليهود والنصارى[(4)] ،فإذا جاز لنا ان نسأل الإمـــام الغـــزالي ما هي النصوص التي جوزوا على رسول الله فيها الكذب برأيه ؟

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد،(فيصل التفرقة)، ص73.
(2) انظر، الغزالي، أبو حامد محمد،(الاقتصاد)، ص159.
(3) انظر، المصدر السابق، ص157.
(4) انظر، ابن تيميّة،احمد،(مجموع الفتاوى)، ج5،ص546.

إن النص الذي يعـول عليه في هـذه المسـألة حـديث العمـران بن الحصين[5]ونصه:" جاء نفر من بني تميم إلى النبي صلى الله عليه وسـلم فقال: يا بني تميم أبشروا، فقالوا: بشّرتنا فأعطنا، فتغير وجهه فجاء أهل اليمن ، فقال يا أهل اليمن اقبلوا البشـرى إذ لم يقبلها بـني تميم، قـالوا: قبلنا، فأخذ النبي صلى الله عليه وسلم يحدث عن بـدء الخلق والعـرش ، قالوا جئنا نسألك عن هذا الأمـر، قـال : كـان الله ولم يكن شـيء غـيره، وكـان عرشه على المـاء وكتب في الـذكر كل شـيء وخلق السـماوات والأرض ... الحـــديث". وهو صـــريح في المســـألة في مخالفة قـــول الفلاسفة . فهل يلزم من تكذيب هذا الحـديث تكـذيب للنـبي، كما هو في رأي الإمام الغزالي ؟

إن الحديث الوارد_ مع انه حديث صحيح _ حديث آحـاد . فهل يلـزم التكفير بإنكاره ؟

من المقرر أن حديث الآحاد _ مع كونه صحيحاً _ يبقى ظنياً ، ومن القواعد المقـررة عند الأشـاعرة أنفسـهم إن الظن لا يثبت إلا ظنـاً ، والفلاسفة عندما قـالوا بتـأخر العـالم رتبة لا زمانا إنما قالوها لشـبهة في أدلتهم العقلية ، فهم عندما ينكرون النص إنما هم متأولون أو مخطئـون . فالتأول حيث فهموا النص أو ردوه اعتبـاراً لـدليل العلة التامة في أدلتهم الـتي يعتبرونها قطعية . وإذا تعـارض القطعي عنـدهم مع الظـني قـدم القطعي . حيث انهم دائماً يقدمون ما يثبته العقل على ظواهر الشريعة . فهم بذلك متفقون مع الأشاعرة في تأويل النصـوص، إلا أن الأشـاعرة لا يرون قدم العالم انه لازم وانه عقلي .

وأما الخطأ فلأنهم أثبتوا خلاف ظاهر النص الصريح . وبالتالي لا أرى لازم الإمام الغزالي في انهم كذّبوا الرسول أو اتهمـوه بالكـذب وبالـذات

---

[5] رواه البخاري، انظر، العسقلاني، ابن حجر احمد،(فتح الباري)،ج6، ص 288، كتاب بدء الخلق، رقم 3190، وأطرافه: 4365،4386،4418. الحديث في صحيح البخاري بروايتين:" كان الله ولم يكن شيء قبله " وفي الثانية" ولم يكن شيء غيره". وورد عند غير البخاري :" كان الله ولم يكن شيء معه". والثالثة مروية بالمعنى . صرّح بذلك العلاّمة ابن حجر العسقلاني. انظر العسقلاني، ابن حجر احمد، (فتح الباري)، ج6، ص 289، بينما ذكر ابن تيميّة خطئاً إنها جميعاً مروية في البخاري. انظر، ابن تيميّة ، أحمد،(الصفدية)، ج1 ، ص15.

في هذه المسألة . وأنا في هذا الأمر إنما أعمل بنصـيحة الإمـام الغـزالي نفسه حيث يقول :

"**وأما الوصيّة :فـأن تكف لسـانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما دامــوا قــائلين :لا إله إلا اللــه، محمد رســول الله ، غــير مناقضين لها ، والمناقضة تجـويزهم الكـذب على رسـول الله بعذر أو بغير عذر ، فان التكفـير فيه خطر والسـكوت لا خطر فيه** "[1] . فإذا كنت لا أرى لـزوم الكـذب في هـذه المسـألة، فالأصل ان أكف لساني عنهم ، أعمالا لنصيحة الإمام الغـزالي _ رحمه الله _ نفسه . وخاصة ان الرسـول صـلى الله عليه وسـلم يقـول :" **إذا قــذف أحد المسلمين صاحبه بالكفر فقد بآء به أحدهما**"[2] .

وفي معنى هذا الحديث يقول الإمـام الغـزالي : " **معنـاه ان يكفـره مع معرفته بحاله ، فمن عرف من غيره انه مصـدق _ لرسـول الله صلى الله عليه وسلم _ ثم يكفره ، فيكون المكفر كـافراً ، فأما ان كفره لظنه انه كذب رسول الله فهذا غلط منه ...إذ قد يظن به انه كافر وليس كذلك ، وهذا لا يكون كفراً** "[3] .

نلاحظ من خلال تفسير الإمام الغزالي للحديث ، كأنه يعتذر لنفسه في تكفـيره الفلاسـفة ،بـدعوى تكـذيب الرسـول بحسب ظنه ان قـولهم يلزم منه ذلك . وقد تابع الإمام الغزالي في تكفير القائلين بقـدم العـالم علمـاء كـثر، حـتى عد إجماعـاً تجـوّزا . وأما رأي الإمـام ابن تيميّـة: فهو موافق على تكفير القائلين بقـدم العـالم معتـبراً ذلك من الإجمـاع الـذي يؤخذ به في هذه القضية وسيأتي بيان تفصيل موقفه لاحقاً .

<u>مناقشة دعوى الإجمـاع على تكفـير القـائلين بقـدم العـالم الزماني :</u>

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد،(فيصل التفرقة)، ص73.

(2) رواه البخاري. انظر، العسقلاني، ابن حجر احمد، (فتح الباري)،ج10،ص 514،حديث رقم 6103،كتاب 78، باب 73.

(3) الغزالي، أبو حامد محمد،(فيصل التفرقة)، ص91.

يذكر ابن خلـدون ان الإمـام الغـزالي كـان أول من كفر الفلاسـفة، وان جماعة العلماء قفوا أثره في رأيه، وذكر الإمـام الفخر الـرازي ابن الخطيب من الذين ردوا على الفلاسفة[1].

وكذلك ينقل الإمـام ابن حجر عن جماعة من العلمـاء ان مسـتند التكفـير هو الإجماع .

حيث يقـول : " **وقد حكى القاضي عيـاض وغـيره الإجمـاع في تكفير من يقول بقدم العالم. ويقول ابن دقيق العيد : وقد وقع هنا من يـدعي الحـذق في المعقـولات، ويميل إلى الفلاسـفة، فظن ان المخـالف في حـدوث العـالم لا يكفر ، لانه من قبيل مخالفة الإجمـاع ، وتمسك بقولنا : ان منكر الإجمـاع لا يكفر على الإطلاق . حـتى يثبت النقل بـذلك متـواتراً عن صـاحب الشرع . وهو تمسك ساقط ، إما عن عمى في البصيرة أو تعـام ، لان حـدوث العـالم من قبيل ما أجتمع فيه الإجمـاع والتـواتر بالنقل"**[2].ويـذهب كـذلك ابن حجر في ان مخـالف الإجمـاع لا يكفـر، كما قرر ابن دقيق العيد، الا ان يرد في ذلك نص متواتر قطعي . فيكفر لا انكاراً للإجماع وانما انكاراً للتواتر.

فأما دعوى الإجماع، فانها لا تسلم لدعوى القائلين بهـا، والـدليل كلام ابن رشد في تهافت التهافت،حيث يصف كلام الغزالي في رمته أنه ليس بـدليل قطعي ولا برهاني ، بل ان أدلته ظنية ممكن خطئها[3].

وأما التـواتر القطعي فلا يـرد في مسـألتنا ، حيث يقـول ابن رشد ، ان المتكلمين لا يثبتون صريح القران، بل هم متـأولون ، فانه ليس في الشـرع ان الله كان مع العدم المحض .

---

(1) انظر، ابن خلدون، عبد الرحمن ،(المقدمة)،ص 369.
(2) العسقلاني، ابن حجر احمد،(فتح الباري)، ج12، ص202.
(3) انظر، ابن رشد، محمد ،(تهافت التهافت)، ص3.

ولا يوجد في هذا نص فكيف يدعي الإجماع ثم التواتر؟[1]

وقد يقول قائل إن المراد من كلام ابن دقيق العيد هو القول بـان العـالم يستمد وجـوده من ذاته –أي قـول الـدهريين- فهـذا لا اختلاف في تكفـيرهم عند المسـلمين، حيث انهم ينكـرون الصـانع . وأما مسـألتنا فهي ليست مراده، أو أننا لا نسلّم أنها مجمع عليها أو أنها متواترة قطيعـة، بحيث يكفر قائلها . والدليل على ذلك قول الإمام الغزالي نفسه حيث يقول **:"وتطابق أهل الحل والعقد على رأي واحد نظري لا يوجب العلم ، إلا من جهة الشـرع . ولـذلك لا يجـوز أن يسـتدل على حـدوث العـالم بتواتر الأخبار من النظـار الـذين حكمـوا به ، بل لا تـواتر إلا في المحسوسات"[2].**

وفي هذا إشارة إلى ان دليل القاتلين بحدوث العالم انما هو دليل نظري اجتهادي، وليس دليلاً شرعياً ، كما صرح بذلك الإمام الغزالي. وقد يعـترض أحـدهم بقولـه: ما تقـول بقوله تعـالى (**هو الأول والآخر**)[3]، فـأقول: إن المراد من المعنى في وصف الله تعالى بالأول لا يتطرق إلى مسـألتنا حيث أن معـنى الأول في اللغة كما يـذكر ذلك الـراغب هو الـذي لم يسـبقه في الوجود شيء، أو الذي لا يحتـاج لغـيره، أو هو المسـتغني بنفسه[4]، ويقـول الزمخشري: الأول هو القديم الذي كان قبل كل شيء[5]. ويقول الـرازي إن تقـدم البـاري لا يكـون ضـمن الأنـواع الخمسة المعروفة – بالتـأثير والحاجة والشـرف والرتبة والزمـان- فالعقل يقضي أنه متقـدم على كل ما عـداه وتقدمه على نوع غير المعاني السابقة وهذا المعنى أو الكيفية لا علم للعقل بها فـإن العقل يثبت تقـدم البـاري على الإجمـال دون الإحاطة بحقيقة تلك الأولية فليس عند عقول الخلق منه أثر[6].

---

(1) انظر ، ابن رشد، محمد ،(فصل المقال)، ص20.
(2) الغزالي، أبو حامد محمد،(الاقتصاد)، ص159.
(3) القرآن الكريم، سورة الحديد ، مدنية، آية رقم 3.
(4) الأصفهاني، الراغب الحسين، (المفردات)، ص32.
(5) انظر الزمخشري، محمود،(الكشاف)، ج4،ص472.
(6) انظر الرازي، الفخر محمد،(التفسير الكبير)،ج29،ص210-211.

وبالتالي فقضيتنا اجتهادية كذلك فـإن لفظ الحـديث ليس قبلك شـيء لا يمس القضية وإنما يقرر نفي وجود سابق على وجود الله ولا يناقش الوجود التالي أي العالم،

فلفظ القبلية للحديث لا يشمل المسألة وإنما الغيرية والمعيـة، فهما نص في المسألة مع أن الإمام ابن تيميّة أولهما بمعـنى القبليـة. فما هو رأي ابن تيميّة؟.

وأما رأي ابن تيميّة:

فقد ذكر ابن حــزم: أن الأمة أجمعت أن الله تعــالى لم يــزل وحــده ولا شيء غيره معه ، ثم خلق الأشياء كما شـاء[1]. وبالتـالي فـان المخـالف في ذلك كافر . وذلك أن ابن حزم يرى كفر من أنكر الإجماع .

فما هو رأي ابن تيميّة في دعوى الإجماع هذه ؟ وهل يكفر بذلك ؟

في ذلك يقول ابن تيميّة :- إن هذه العبارة التي أوردها ابن حـزم لم يـرد بها نص من قرآن، أو سـنة ، بل إن الـوارد عن رسـول الله صـلى الله عليه وسلم أحاديث ثلاثة :-

الأول : حديث مسلم في صحيحه :" **أنت الأول فليس قبلك شـيء . وأنت الآخر فليس بعدك شيء ...**" الحديث[2].

والثاني : حـديث عمـران بن الحصـين :" **كـان الله ولم يكن شـيء معه**" . وفي رواية ولا شيء قبله وفي رواية ولا شيء غيره[3].

فالحديث في مسلم " **فليس قبلك شيء**" يناسب الرواية الأخـرى من قوله " **ولا شيء قبله** " وأما دلالة المعية ، والغيرية، فهما بمعـنى القبلية .

فهذا اللفظ من الحديث مع انه نص في المسألة، إلا انه لم يرد في كتاب الله تعـالى ، وبالتـالي فهو حـديث آحـاد ، لم يرتق للتـواتر ، ولم يـرد في

---

(1) انظر، ابن تيميّة ،احمد،(نقد مراتب الاجماع)، ص169.

(2) رواه مسلم، (شرح النووي)، ج17،ص37.كتاب الذكر، باب الدعاء عند النوم، رقم الحديث 2713.

(3) سبق تخريجه فلينظر في المبحث الثاني من هذا الفصل .

المتـواتر . فكم من حـديث صـحيح ، ومعنـاه في محل نـزاع ، فكيف يكـون إجماعاً ، وخاصة أن هذه العبارة لم ترد عن صحابة أو تـابعين فكيف تسـلم دعوى الإجماع .

أما الحديث **الثالث** فهو ان الله قدر مقـادير الخلق قبل خلقها بخمسـين ألف سنة[1].

وقد خالف في خلق السماوات والأرض :-

1- أهل الكلام حيث ظنوا أن الله خلق السماوات والأرض لا من شيء، وهذا خلاف النصوص الظاهرة من أن الله خلقهما من مادة قبلهما، كما خلق الإنسان من طين، والجان من النار، وان الله قدّر مقادير الخلق قبل خلقها ، وان السماء والأرض كانتا دخان .

2- أهل الفلسفة القائلين بالإيجاب والتعليل من قدم المادة كما مر ذكره . فقالوا بقدم الفلك .

فأهل الفلسفة هؤلاء ان قيل ان المسلمين أجمعوا على تكفيرهم كان قوله حينئذ صائباً ووجيهاً[2].

فنلاحظ من خلال ما قدم ابن تيميّة موافقته على ما ذهب اليه الغزالي، ومن تابعه في تكفير الفلاسفة في هذه المسألة . مع ملاحظة انه يفرّق بين القول بقدم العالم وبين قدم النوع . ويقرر ان كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد ان لم يكن ، وليس معه شيء قديم بقدمه ، والقول بان الله علة تامة باطل عقلاً وشرعاً ، والفرق بين حدوث الأفراد أو الشيء المعين ، او حدوث الحوادث شيئا بعد شيء ، وبين نوعها. فقد ثبت بأن الله فاعل باختياره وقدرته . فإذا أريد بكونه موجباً بالذات انه موجب بمشيئة وقدرته ، فلا خلاف حينها . وان أريد كونه مجرداً عن الصفات كما قالت الفلاسفة فهذا فاسد عقلاً وشرعاً[3].

---

(1) رواه مسلم، (شرح النووي)،ج16،ص203.كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم الحديث 2653.

(2) انظر ، ابن تيميّة ، احمد،(نقد مراتب الإجماع)،ص 170-171.

(3) انظر، المصدرالسابق،ص172.

ومع تسليم ابن تيميّة لابن حزم دعوى الإجماع في تكفـير القـائلين من الفلاسفة بقدم العالم. فما هو الرأي الآخر؟ .

<u>موقف غير المكفرين</u>:

ان هـذه الـدعوى لم تسـلم، والـدليل اختلاف المسـلمين في دعـوى التكفـير . فـأول من رد على الإمـام الغـزالي ابن رشد في كتابـه"فصل المقـــال" فيقـــول:" **فالمـــذاهب في العـــالم ليست تتباعد كل التباعد، حتى يُكَفّر بعضها أو لا يكفّر"**[1] .

فـان الفلاسـفة في رأيه متـاولون، كما ان المتكلمين أيضـاً متـأولون لظواهر نصوص القران، في ان الله خلق الخلق، كالسموات والأرض من مادة، وهي الدخان، فهذا من الاجتهاد الذي يـؤجر عليه صـاحبه حـتى وإن كـان مخطئا[2]. كما ان أدلة الغـزالي فيما سـاق ليست برهانيه انما هي خطابيّة ظنية محتملة الخطأ .

ومن الـذين يـذهبون إلى عـدم تكفـير ابن سـينا والفـارابي في هـذه المسـالة الشـيخ نـديم الجسر حيث يراهما من أعظم المؤمـنين بـال،له ويســـوق لهما كلاما يثبت من خلاله انهما مؤمنـــان . إلا انهما لاخـــذهما بترهات الأفلاطونية من سر الخلق و التكوين وصـدور العقـول المفارقة ، قــالوا بكلام أولئك بالســنتهم لابقلــوبهم، من بــاب التحــذلق والتفــاخر بالفلسـفة، حيث يسـوق لهما أقـوالا يقـرران فيها عجز العقـول عن درك الحقائق الإلهية وأسرار الوجود والخلق[3].

فكأن الشيخ الجسر يفرق بين قول الفارابي وبين اعتقـاده، فهو معتقد بالتوحيـد، الا انه من بـاب التحـذلق، قـال بقـول الفلاسـفة السـابقين في نظرية القدم والصدور .

---

(1) ابن رشد، محمد،(فصل المقال)، ص20.

(2) انظر، المصدر السابق، ص21.

(3) انظر، الجسر،نديم،(قصة الإيمان)، ص58-62.ومن الباحثين المعاصرين الذين يوافقون الشيخ الجسر ، حسام الدين الآلوسي.

وأسوق في هذه المناسـبة في الكلام عن دعـوى الإجمـاع كلام الإمـام ابن حجر في حديث المفارق لدينه التارك للجماعة : **" قال البيضـاوي : وفي الحـديث دليل لمن زعم انه لا يقتل أحد دخل الإسـلام بشيء غـير الـذي عـدد ، كـترك الصـلاة ولم ينفصل عن ذلك ، وتبعة الطيبي. وقال ابن دقيق العيد : قد يؤخذ من قـولهم ." المفارق للجماعة " ان المراد المخالف لأهل الإجماع ، فيكون متمسكا لمن خـالف الإجمـاع بانه كـافر .. وليس ذلك بـالهين فـان المسـائل الإجماعية تـارة يصـحبها التـواتر بالنقل عن صاحب الشرع كوجوب الصلاة مثلاً ، وتارة لا يصحبها التـواتر، فـالأول يكفر جاحـده لمخالفة التـواتر . لا لمخالفة الإجمـاع. والثاني لا يكفر به"[1].**

وقد حكى القاضي عيـاض وغـيره الإجمـاع في تكفـير القـائلين بقـدم العالم واعتبر البعض ان العلم بحدوث العالم من ضـروريات الـدين الـتي علم وجوبها بـالتواتر ونقل عن ابن دقيق العيد : "**وهنـاك من ظن ان المخالف في حدوث العـالم لا يكفر . لانه من قبيل الإجمـاع . وهو تمسك ساقط لان حدوث العـالم مما اجتمع فيه الإجمـاع و التواتر"**[2].

ونلحظ من الكلام السابق ان مستند المكفرين هو :-

1- الإجماع ولا يستقل وحدة بالتكفير .

2- التواتر النقلي، وهذا ما لم يـرد به نص في مسـألتنا، من حيث القران أو السنة، إلا أن يراد بها قول الدهرية: بان العالم قديم بذاتـه- أي انه بلا صـانع -. وهو قـول قـدماء الفلاسـفة الـذين تـابعهم فلاسـفة المسـلمين ،كـابن سـينا والفـارابي، فطـوروا آراءهم حـتى أصـبح رأيهم

---

[1] نص الحديث في البخاري: " لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ان لا إله الا الله واني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيّب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة". انظر، العسقلاني، ابن حجر ،(فتح الباري)،ج12،ص202، باب رقم5 كتاب الديات رقم 87 ، رقم الحديث 6878.

[2] المصدر السابق، ج12،ص202.

خليطاً بين رأي المسلمين ورأي الدهريـة، فقـالوا بوجـود الخـالق وبقـدم العالم . إلا أن هذا العالم محتاج إلى علته الأولى في وجوده .

وفي عدم تواتر الأخبار في مسألتنا يقول الإمام الغزالي :" **ولا يجوز ان يستدل على حدوث العالم بتواتر الأخبار من النظار الـذين حكموا به** "[3].

وهذا دليل على أن دليل القائلين بالقدم الزمـاني دليل اجتهـادي خاضع للخطأ والصواب.

وفي حكم تأويل الفلاسـفة وخطـأهم يقـول التفتـازاني " **ان صـاحب التأويل في الأصول إما ان يجعل من المكذبين ، ويلزم تكفير كثـــير من الفـــرق الاســـلامية، كأهل البـــدع والأهـــواء ، بل المختلفين من أهل الحق ، وإما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكـرين لحشر الأجسـاد، وحـدوث العـالم ، وعلم البـاري بالجزئيات . فان تأويلاتهم ليست بأبعد من تأويلات أهل الحق للنصـــوص الظـــاهرة في خلاف مـــذهبهم ، وذلك لان من النصـوص ما علم قطعا من الـدين على انه على ظـاهرة . فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض** "[1].

فهذا نص صـريح من التفتـازاني أنا إذا جوزنا التأويـل، وعـدم التكفـير فهـذا يشـمل أهل الحق و أهل الفلسـفة فلا يجـوز تكفـيرهم . وهـذا ما يـذهب اليه محقق كتـاب شـرح المقاصد عبد الـرحمن عمـيرة، حيث يعد قول الفلاسفة من الاثام والمعاصي، ولا يستلزم بـذلك الكفر[2]. وهـذا ما ذهب إليه الباحث حسام الدين الآلوسي[3]. فنلحظ أن المسألة فيها شيء من الشد والعصبية للمذهب.

وهـذا ما نلحظه من خلال أقـوال أئمة أهل الكلام من مسـألة القـول بالتفكير . حيث يذكر الإمام التفتازاني آرائهم في كتابه شرح المقاصد :

---

(3) انظر، الغزالي، ابو حامد محمد،(الاقتصاد)، ص159.
(1) التفتازاني، سعد الدين مسعود،(شرح المقاصد)، ج5، ص225-226.
(2) انظر، المصدر السابق، ج5، ص225،الحاشية.
(3) انظر، مقدمة كتابه: (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين) ،ص5.

قال الأستاذ الأسفراييني : نكفر من أكفرنا ، ومن لا فلا .

وقال قدماء المعتزلة : نكفر المجبرة والقائلين بقدم الصــفات ، وخلق الإعمال .

وقــال جهلاؤهم : نكفر من قــال بزيـادة الصـفات ، وبجـواز رؤية الله ، وبالخروج من النار لأهل الكبائر أو الكفار . وبكون الشرور بخلق الله .

وأما الأشاعرة : فان النبي ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقائد ، وينهـون على ما هو الحق . أي في مسـألة الصـفات بالـذات وما ذكر من مســائل. وأما الأشــعري فــذهب إلى عــدم التكفــير ، وقــال : وأكــثر الأصحاب إلى انه ليس بكافر حيث ان الإسلام يشـملهم جميعـا. وكـذلك الشافعي فان لم يكفر حيث قال : لا أرد شهادة أهل الأهواء ألا الخطابة ، لا ستحل لهم الكذب .

وفي المنتقى عن أبي حنيفة انه لم يكفر أحــداً من أهل القبلة . وعلية أكثر الفقهاء ، ومنهم من قال بتكفير المخالفين[1].

وينتقل عن الإمــام الــرازي عــدم التكفــير حيث تمسك بانه لو توقف صحة الإسلام على اعتقاد الحق في تلك الأصـول لكـان لنـبي ومن بعـدة يطالبون بها من آمن ، ويفتشـون عن عقائـدهم فيها وينبهـون على ما هو الحق منها . واللازم متصف طبعا ومن ثم يـــذكر بعض الأجوبة في عـــدم تكفير الفرق منها :-

إن خــرق الإجمــاع ليس كفــراً ، وان الإجمــاع لا ينعقد بــدون اتفــاق المشـبهة والمجسـمة والـروافض وغـيرهم ، وان من لزمه الكفر فليس بكافر ، وان صاحب التأويل ليس بكافر أيضاً[2] .

---

(1) انظر، التفتازاني، سعد الدين مسعود، (شرح المقاصد)، ج5، ص227.

(2) انظر ، المصدر السابق ، ج5، ص229. وأيضاً فان الإمام الرازي عندما عدّ الكفار في كتابه: فرق المسلمين والمشركين. لم يذكر الفلاسفة من فئة الكفار أو المشركين.

والفلاسفة في هذه المسألة في رأي متأولون مخطئون وبالتالي لا يكفرون حتى وان لزمهم في رأي البعض فلازم المذهب ليس بمذهب وإلى هذا أيضاً يذهب حسن جلبي إلى عدم تكفيرهم في هذه المسألة بالذات[3].

يقول : ان المعترف بنبوة الرسول ، أما مخطئ في أصل من المسائل الأصولية فهو ليس بكافر حيث يكون اعتقاده أما عن برهان أو تقليد فمن أخطأ عن دليل وبرهان فهو ناج بالاتفاق ومن قلد فعلى رأيين[4].

ومن المعاصرين الذين لم يذهبوا إلى التكفير الشيخ محمد عبدة . حيث يري انهم لم ينكروا . ضروريا من الدين وذلك التماساً للعذر لابن رشد[5].

وفي أخر ما نقوله في هذا المبحث ان قضية التعصب التي فادت إلى مسألة التكفير كانت السبب

في كثير في المشاكل التي قد لا بيعها إتباع المذهب لذلك يقول د. الكردي . ان السبب في التشدد وفي الأحكام تابع للتعصب للمذهب . فكما ابتعدنا عن رؤوس المذهب لاحظنا تشدداً وتعصباُ[1].

ولي في هذا البحث هذه الملاحظات :-

1- ان دعوى التكفير لا تسلم للقائلين بها من حيث انكار الإجماع والتواتر كما مر بيانه .

2- إنني أقول بحدوث العالم وخطأ الفلاسفة لكن دون لحاجة إلى التكفير عملاً بنصيحة الإمام الغزالي بكف لساني عن أهل القبلة .

3- ان الإمام الغزالي رحمة الله كبر المسألة بحيث خرجت بغير حججها، ولعلة كان معذوراً أمام موقف الفلاسفة المهاجم للاشعرية ، وخاصة أن الفترة التاريخية التي عاشها كانت بارزة المعالم بقوة المذاهب وظهور الفرق والتعصب لها .

---

[3] انظر ، الجلبي، حسن، (شرح المواقف)، ج8، ص340.
[4] انظر، الجرجاني، السيد الشريف،(شرح المواقف)،ج8، ص339.
[5] انظر، الجسر، نديم،(قصة الإيمان)، ص97.
[1] انظر، د.الكردي،راجح،(علاقة صفات الله تعالى بذاته)، ص128.

4- إن مستند الإمام الغزالي في تكفيره أيهم هو تكذيبهم للنبي أو تجويزهم الكذب عليه ، وهذا لا يرد في مسـألتنا . بل قد يـرد في مسـألة أخرى

5- إن الناس قد انقسموا في التكفير إلى فريقين :-

1- المكفرون وهم الغزالي والتفتازاني ، وابن تيميّة ومن تابعهم .

2- الــذين لم يكفــروا ، أبو الحسن الأشــعري ، الاســفرايني ، الجرجاني ، الرازي الفخر ابن الخطيب ، ومحمد عبده ، والشيخ الجسر ، وحسن الجلبي ، وحسام الدين الآلوسي وغيرهم .

والأصل أن نكف عن أهل القبلة وخاصة انهم متــــــأولون وآنا مع رأي الجرجاني ان المخالف في الأصول المتأول ناج من العـذاب يـوم القيامة فلنكف ألسنتنا عن التكفـير مع الاحتفـاظ بحق حرية الـرأي ضـمن دائـرة الخطأ والصواب .

الخاتمة

وفي نهاية هذه الرسالة نستطيع القول أن الرسالة وصلت إلى النتائج التالية:

1. أن ابن تيميّة يقول بحدوث العالم متابعاً بذلك المتكلمين.
2. إنه يتفق مع المتكلمين من حيث النتيجة في حدوث العالم، وأنه كائن بعد أن لم يكن، إلا أنه يختلف معهم في تعلق المراد بالإرادة، فالمتكلمون قالوا: بتأخر المراد وفرضوا فترة كان الله فيها غير خالق ، فقالوا: بوجوب بداية للحوادث، مما يلزم عن ذلك كون الله معطلاً عن الفعل في رأي ابن تيميّة.
3. إن تصور المتكلمين في تعطيل الله عن الفعل أفسح مجالاً للفلاسفة في الاعتراض عليهم بالترجيح بدون مرجح ولزوم التسلسل الممنوع.
4. إن ابن تيميّة يتفق مع الفلاسفة في جهة ويختلف في أخرى، فهو يثبت دوام الفاعلية لله ، وكذلك الفلاسفة، إلا أنه لا يلزم من ذلك قدم شيء من العالم كما قالت الفلاسفة.
5. إن مكمن الخطأ عند الفلاسفة أنهم قالوا بقدم الأفراد، حيث افترضوا عدماً ذهنياً لا وجود له حقيقةً، وقالوا: أن النوع قديم إلا أنه غير موجود لا ذهناً ولا واقعاً، بينما يرى ابن تيميّة وجود هذا النوع حيث أراد به صفة الله الفعلية فله حقيقة ووجود وثبوت تابع لوجود الله تعالى متعلق به كباقي صفاته تعالى.
6. إن المسألة في حقيقتها تابعة لمسألة الصفات ، وبالذات صفة الفعل، فمن قال إن فعل الله هو المفعول نفى عن الله صفة الفعل . ومن فرّق بينهما قال : إن الفعل قديم وهو صفة الله الفعلية ، وأما آثارها فهي حادثة كائنة بعد أن لم تكن. فالفعل في نوعه قديم على أنه صفة لله تعالى ، وآثاره -أي المفعول- حادث.فابن تيميّة عندما يقول: بقدم

نوع العالم، أي أنه أثر صفة الفعل، وليس كما قال بعضهم إنه أراد بذلك ما قالت الفلاسفة والفرق واضح.

7. إن ابن تيميّة يخلص إلى أن سبب الخطأ عند الفريقين إتباعهم طريق العقل الخطأ دون ما أثبته الشرع فوقعوا في الخطأ واللبس.

فالفلاسفة أصابوا جزءاً من الحق في إثبات دوام الفاعلية لله، وأخطئوا في قدم العالم ، والمتكلمون أخطئوا في تعطيلهم الله عن الفعل مع قولهم بحدوث العالم.

8. استفاد ابن تيميّة من مناهج غيره في إلزامهم خلاف رأيهم مستعيناً بذلك بمناهج المتكلمين والفلاسفة من غير أن يلزم لازم المذهب، وهو بذلك يتابع الإمام الغزالي في كتابه التهافت.

9. إن حجة المتكلمين تعتمد على مقدمتين :

أ. إثبـات أول للحـوادث، وهـذا خلاف ما ذهب إليه ابن تيميّة حيث أثبت التسلسل في الآثـار، ولو أن المتكلمين قـالوا به لما فتحـوا مجـالاً لاعتراض الفلاسفة.

ب . إن حكم الأفراد هو نفس حكم المجموع، فحكموا على النوع بالحدوث لان أفراده حادثة وهذا خطأ إذ لا يلزم من حدوث الأفراد حدوث نوعه، فالنوع قديم والأفراد حادثة.

10. إن كثيراً مما نسب لابن تيميّة من شبهات ، دافعه في غالبه التعصب للمذهب أو عدم التثبت في المنقول عنه.

11. إن ابن تيميّة يتفق مع الغزالي ويتابعه في تكفير الفلاسفة في هذه المسألة.

12. إن حكم التكفير في هذه المسألة ليس محل اتفاق بين علماء المسلمين.

13. إنني أوافق غير المكفرين وذلك لأنها ليست مخالفة لدليل قطعي من حيث الدلالة والثبوت، وبالتالي فإن خطأ الفلاسفة لا يوجب تكفيراً، وخاصة أنهم متأولون بحجة لزوم المعلول للعلة.

14. إن فقه الدعوة يقتضي منا نحن دعاة الإسلام أن نكف ألسنتنا عن أهل القبلة بالتكفير وخاصة أن جمهرة من علماء الإسلام قالوا بعدم تكفيرهم، مثل الجرجاني، وأبي الحسن الأشعري، والفخر الرازي ، وغيرهم.

المراجع

1. القران الكريم.
2. الـبيهقي، احمد بن الحسـين، الاعتقـاد والهداية إلى سـبيل الرشـاد، دار الآفاق الجديدة ، بيروت، الطبعة الأولى، 1981.
3. ابن تيميّة ،أحمد بن عبد الحليم، مجموعة الرسـائل الكـبرى، دار إحيـاء التراث العربي، بيروت،الطبعة الثانية، 1972.
4. ابن تيميّــة،أحمد بن عبد الحليم ،الرســالة التدمرية في تحقيق الإثبــات لأســماء الله وصـفاته وبيـان حقيقة الجمع بين الشــرع والقـدر، المكتبة السلفية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1405 هـ.
5. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقـل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيميّة، الرياض، الطبعة الأولى، 1980.
6. ابن تيميّـة، أحمد بن عبد الحليم، منهــاج الســنة في نقض كلام الشــيعة والقدرية، المجلد الأول، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.

7. ابن تيميّة ، احمد عبد الحليم، مجمـوع الرسـائل والمسـائل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.

8. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، الرسـالة الصـفدية ، تحقيق محمد رشـاد سالم، الطبعة الثانية، 1406هـ.

9. ابن تيميّـة، أحمد عبد الحليم، مجمـوع الفتـاوى، تـرتيب عبد الـرحمن النجدي، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة 1991.

10. ابن تيميّة ، أحمد عبد الحليم، نقد مراتب الإجماع، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1985.

11. العسـقلاني، ابن حجـر،أحمد بن علي، الـدرر الكامنة في أعيـان المائة الثامنة ، المجلد الأول، تحقيق محمد سعيد جـاد الله ،دار الكتب الحديثـة، مصر، بدون سنة طبع.

12. العسـقلاني، ابن حجـر،أحمد بن علي، فتح البـاري بشـرح صـحيح البخاري تحقيق ابن باز، دار المعرفة، بيروت، بدون سنة طبع.

13. الهيتمي،ابن حجر،احمد بن محمـد، الفتـاوى الحديثية الكـبرى، المكتبة الإسلامية ، القاهرة، 1937.

14. ابن كثـير،إسـماعيل ،البداية والنهايـة، المجلد الثـالث عشـر، الطبعة الخامسة ،1983.

15. الآلوسـي، حسـام الـدين، حـوار بين الفلاسـفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.

16. السقاف، حسن ، التنبيه والرد على معتقد قدم العالم والحـد، الأردن، 1990.

17. ابن سـينا،الحسـين بن عبد اللـه، النجـاة، مكتبة مصـطفى البـابي، القاهرة، الطبعة الثانية،1938.

18. ابن سـينا، الحسـين بن عبد الله ،المبـدأ والمعـاد، مؤسسة مطالعـات إسلامي دانشيكاه مك كيل، إيران ، 1984.

19. ابن سينا،الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، شرح الطوسـي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ، الطبعة الثانية، 1968.

20. الأصفهاني، الراغب الحسين بن محمد، المفردات في غـريب القـرآن، تحقيق محمد الكيلاني، مكتبة مصطفى البابي مصر 1961 م.

21. الزركلي، خير الدين، الأعلام، على نفقة المؤلف ، ط3.

22. دي بـور، تـاريخ الفلسـفة الإسـلامية، ترجمة د.أبو ريـدة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة،1981.

23. د.الكردي، راجح، علاقة صفات الله تعالى بذاته، دار الفرقان، الأردن، الطبعة الثانية، 1989.

24. الهمذاني ، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسـة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر ، ، الطبعة الثانية،1988.

25. الشـرقاوي، عبد الـرحمن ، ابن تيميّة الفقيه المعـذب، دار الشـروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990.

26. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمـد، المقدمـة، دار العـودة، بـيروت، بدون سنة طبع.

27. هاشم ، عبد السلام، الإمام ابن تيميّة، شركة مصطفى البـابي، مصـر، الطبعة الأولى ، 1996.

28. البغـدادي، عبد القـاهر بن طـاهر ، الفـرق بين الفـرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، لبنان ، بدون سنة طبع.

29. السـيوطي، جلال الـدين،عبد الكـريم، طبقـات الحفـاظ، ، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى1983.

30. ابن السـيد، عبد الله بن محمد البطليوسـي، الحـدائق في المطـالب العالية الفلسفية العويصة، دار الفكر، سورية، الطبعة الأولى، 1988 .

31. د.العبـد، عبد اللطيـف، دراسـات في فكر ابن تيميّـة، مكتبة النهضة العربية، القاهرة،1981.

32. د.عبد الحميد، عرفان، الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ، بيروت، الطبعة الثانية، 1984.

33. الآمدي، سيف الـدين علي بن أبي محمـد، المـبين في شـرح معـاني الحكماء والمتكلمين، مكتبة وهبة، مصر ، الطبعة الثانية، 1993.

34. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسـلاميين واختلاف المصـلين، تحقيق محمد رشـاد سـالم، مكتبة دار النهضة ، مصر ، الطبعة الثانية، 1969.

35. النشـار، على سـامي، منـاهج البحث عند مفكـري الإسـلام واكتشـاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.

36. السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي،الرسـائل السـبكية في الـرد على ابن تيميّة وتلميذه ابن قيم الجوزيـة، عـالم الكتب، بـيروت ، الطبعة الأولى، 1983.

37. الجرجـاني، السـيد الشـريف علي بن محمـد، شـرح المواقف ، وفي حاشيته شرح حسن الجلبي في شرح المواقف، مطبعة السعادة ، مصـر، الطبعة الأولى، 1907.

38. ابن رشـد، محمد بن أحمـد، تهـافت التهـافت، دار المشـرق، بـيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1987.

39. ابن رشــد، محمد بن أحمــد، فصل المقــال وتقرير ما بين الشــريعة والحكمة من الاتصــال، تحقيق جـورج الحـوراني، ليـدن ، مطبعة بريـل، 1959.

40. الـذهبي، شـمس الـدين،محمد بن أحمـد، تـذكرة الحفـاظ، دار إحيـاء التراث العربي، بيروت، 1958.

41. أبو زهـرة ، محمـد، ابن تيميّة ، دار الفكر العـربي، مصـر، بـدون سـنة طبع.

42. البخاري ، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، شرح فتح البـاري، ابن حجر ،احمد بن علي، تحقيق ابن بـاز، دار المعرفة ، بـيروت، بـدون سـنة طبع.

43. البيطـــار، محمد بهجت، حيـــاة شـــيخ الإســـلام ابن تيميّة ، المكتب الإسلامي،الطبعة الثانية بدون سنة طبع.

44. الهـراس، محمد خليـل، شـرح العقيـدة الواسـطية،الطبعة العاشـرة، 1983،طبعة على حساب المؤلف.

45. الكتـبي، محمد شـاكر، فـوات الوفيـات والـذيل عليهـا، المجلد الأول، تحقيق د.إحسان عباس، دار الثقافة ، بيروت، 1973.

46. ابن بطوطـة،محمد بن عبد الله ، رحلة ابن بطوطة –تحفة النظـار في غـــرائب الأمصـــار- المجلد الأول، دار الكتب العلمية ، بـــيروت، الطبعة الأولى، 1987.

47. كرد، محمد علي، ترجمة شيخ الإسـلام ابن تيميّـة، المكتب الإسـلامي، بيروت، الطبعة الثالثة،1987.

48. الرازي ،الفخرمحمد بن عمر، المطالب العاليــة، المجلد الأول، تحقيق احمد السقا، دار الكتاب العربي، بيروت،1987.

49. الــرازي ،الفخرمحمد بن عمــر، التفســير الكبـير، دار إحيـاء الــتراث العربي، بيروت الطبعة الثالثة.

50. الــرازي، الفخر محمد بن عمــر، الأربعين في أصــول الــدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الطبعة الأولى، 1353هـ.

51. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصـاد في الاعتقـاد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.

52. الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمـد، تهـافت الفلاسـفة، تعليق د.علي أبو ملحم ، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.

53. الغـــزالي، أبو حامد محمد بن محمـــد، المنقذ من الضـــلال، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1991.

54. الغـــزالي ، أبو حامد محمد بن محمـــد، فيصل التفرقة بين الإســـلام والزندقة، دار الحكمة، دمشق، 1986.

55. الدمشقي ، محمد بن ناصر الـدين، الـرد الـوافر على من زعم أن ابن تيميّة كافر، المكتب الإسلامي، بيروت ، الطبعة الأولى، 1393هـ.

56. نايف ،محمد ورفاقه، دائرة المعـارف الإسـلامية، المجلد الأول،الطبعة الأولى، 1933.

57. الزمخشري، محمود بن عمـر، تفسـير الكشـاف عن حقـائق غـوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الريان للـتراث، القـاهرة ، ط1987،3.

58. التفتازاني، سعد الدين مسـعود بن عمـر، شـرح المقاصـد،تحقيق عبد الــرحمن عمــيرة، انتشــارات شــريف الرضــي، إيــران، الطبعة الأولى، 1370هـ.

59. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، تحقيق محمد درويش،ط1411، على حساب المحقق.

60. مسلم، بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم بشرح النــووي، يحي بن شرف، مؤسسة مناهل العرفان.

61. د.بالي، مـيرفت عـزت، الاتجـاه الإشـراقي في فلسـفة ابن سـينا، دار الجيل، بيروت، 1994.

62. الجسر، نديم، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقران، لبنان، بدون سنة طبع.

63. د.فرحات، يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، جنيف، ط 1986.

The position of Imam Taqi al-Din Ahmad Abd Al-halim ibn Taymiyya on the Matter of the Eternity of Creation

Written by the student:

Firas Ali Al-Sayyed Al-Shuyyab.

Directed By:

D. Sheriff Al-Khateeb.

This message Introduced to Al-al Bait University for master degree.

Abstract

Of the position of Imam Taqi al-Din Ahmad Abd Al-halim ibn Taymiyya on the Matter of the Eternity of Creation

Introduction.

This study aims at discussing the issue of the world's precedence, which was very problematic for the Muslims. The saying that the universe is ever existing negates its need for a god. This is, however, is wholly non-Islamic. Our study rather seeks to discuss the philosophers' ideas concerning the universe's ever-existence which means that it is as chronological ever-existing as God himself from chronological point of view but in a desperate need for God since it created not the creator or existent by it self. Imam Al-Ghazali has argued such a matter with its supporting philosophers. Ibn-Taymiyya has also discussed the philosophers, who used to have a personal method in handling and discussing such matters.

Results: -

- The study has, however, reached the following conclusions:

1) Ibn Taymiyya sees that the problem has originated from following the contradictory mind path both parties have never followed the sound mind's path. The mind is proof on the existence of the revelation, but it is not a determinant of it, since it is a follower of it. Hence, saying that we can manipulate the legal facts in away zed by revelation since it goes against the mind is wholly illegitimate.

2) Ibn Taymiyya agrees with the philosophers in the issue of creating the universe from nothingness, but he disagrees with them in the way of proofing this fact. They present weak proofs, which give the room for the philosophers to object.

3) Ibn Taymiyya sees that the speakers' mistake; they say that God is ever existing, then he created the universe. They thus hypothesized that there is a period between the two actions. This also gave the room for the philosophers to objecton the probability, which took place. This means that the action took place without any indicator on it, which consequently leads to a weak cyclic order.

4) The speakers' mistake is originated in their imagination /hypothesis that there is beginning for events, and the world. The philosophers, however, believed that the events have no beginning, as they are existent as related their existence to God.

5) The speaker's support their existence on two :

a. Proving that events have beginning.

b. The uniqueness of any event is related to its kind.

6) Depending upon the following, Ibn Taymiyya, proved the ever existing of the kind i.e. God's real character. This however, proves that the whole issue in view of Ibn Taymiyya is a matter at characters since the scholars have disagreed concerning God's action. He, who says that God's action is the same as the receiver of the action, says that God is not characterized with the effect of the action since he is elevated upon creating incidents. Consequently, he who is not characterized with events is an event by himself.

On the other hand, he who says that the action is not the same as the receiver of the action proves the character of the action to God. This belief, however, is very old, but its recipients and consequences are news. Thus, one can say that the uniqueness of the action is not committed to the ever-existence of its kind.

7) Ibn Taymiyya entered through that to prove the antiquity of the type with which he meant the actual description of Allah, which indicates that the matter according to him is branch of the

description. That is, the opinions differed on the action of Allah. Some said: that the action is the same as the object. He said Allah should not be described as the doer, because Allah is risen above the events. Therefor, what is connected to events is an event.

8) The philosopher’s main mistake is due to the fact that they related the effectiveness to God through the result is existent for a long time. Ibn Taymiyya supported however, the correctness of their beliefs, but disagreed with them in proving the ever-existence of the world. The mind is very old, its consequences , however , is new.

9) Ibn Taymiyya rejects the philosophers’ concept of possibility through he supports the speakers. The philosophers believe that the world’s need of God lies in the possibility not the creation. However, Ibn Taymiyya determines that what is originally obligatory does not belong to existence or non-existence. On the other hand, only the possible belongs to existence or non-existence.

10) Ibn Taymiyya disagreed with the philosophers in the method and the result, while with the speakers in the method only. His saying goes with the philosophers one way, and the speakers in another. He believes in the ever-existence of the action, which may take place from nowhere without any related ever-existence of the world. He disagrees with the speakers since the proved the beginning of actions, the fact, which the philosophers reject most, while he agrees with them in the fact of the creation of the world.

11) Considering the philosophers as atheist as a result of their belief in the ever-existence of the world does not go with the principles through Ibn Taymiyya and Al-Ghazali considered them so since they.

12) Some wrong situations are due to some miss understanding, fanaticism or, lack of research.

Deductions:

1. Ibn Taymiyya goes against the philosophers in their saying concerning the ever-existence of the world, while he approves them concerning the continuity of effectiveness.
2. Ibn Taymiyya agrees with the speakers in their saying concerning the world’s creation, but he allows the existence of some events without a beginning. This, however, is called the cyclic events, which the speaker wholly denies.
3. Ibn Taymiyya is a school by himself who has his own methods. The whole issue, however, is due to relating the action to God only.